NEDERLANDSCH THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

UITGEGEVEN DOOR DE THEOLOGISCHE FACULTEITEN DER RIJKSUNIVERSITEITEN TE LEIDEN, GRONINGEN EN UTRECHT EN DER UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM

EERSTE JAARGANG

1946–1947

H. VEENMAN & ZONEN · WAGENINGEN

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

73017

v. 1
1946/47

ONDER REDACTIE VAN:

Prof. Dr J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK

Prof. Dr S. F. H. J. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL

Dr W. F. DANKBAAR

Prof. Dr W. LEENDERTZ

Prof. Dr H. W. OBBINK

Prof. Dr J. N. SEVENSTER

Prof. Dr Th. C. VRIEZEN

INHOUD

Blz.

TH. C. VRIEZEN, Prediker en de achtergrond van zijn wijsheid . . . 1, 65
J. DE ZWAAN, Another approach to the idea of the ecclesia in the New Testament . . . 15
H. VAN OYEN, Liefde, gerechtigheid en recht . . . 27
S. C. GRAAF VAN RANDWIJCK, Zending als kerkelijke taak . . . 85
W. DEN BOER, Subjectivisme als methode in de klassieke philologie . . . 129
P. A. H. DE BOER, Genesis XXXII, 23–33 . . . 149
J. P. KRUYT, Religiographie, met name in Nederland . . . 164
A. VAN SELMS, Een boekreligie: De vereering van de rol van Abiša door de Samaritanen . . . 193
G. VAN DER LEEUW, Anthropologie en de verhouding Rooms-Katholiek–Hervormd . . . 204
A. F. N. LEKKERKERKER, Dialectisch spreken over de verzoening 212
C. J. BLEEKER, Het kernwoord der religie . . . 257
A. H. EDELKOORT, De profetie van Obadja . . . 276
G. OORTHUYS, Wedergeboorte en heiligmaking . . . 294
MARC ROZELAAR, Subjectivisme als onvermijdelijk element in de geesteswetenschappen . . . 321
J. H. SEMMELINK, Theologisch-exegetische opmerkingen . . . 340
P. A. VAN STEMPVOORT, Kerk en Koninkrijk Gods in de gelijkenis van den vierderlei grond . . . 347

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

B. ALFRINK, Het Passieverhaal der vier evangeliën (Sevenster) 309. J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, Prot. kerkbouw (Dankbaar) 241; Cypriani scripta quaedam (Dankbaar) 119; Tertulliani de Praescriptione Haereticorum, Adv. Praxean (Dankbaar) 374. B. BALSCHEIT, Het Verbond Gods (Hulst) 370. J. BARENTS, Het verschraalde denken (Leendertz) 122. J. S. BARTSTRA en W. BANNING, Nederland tussen de Natiën, I (Dankbaar) 375. M. A. BEEK, Het twistgesprek van de mens met zijn God (H. Th. Obbink) 236. H. BERKHOF, Korte Geloofsleer (ten Have) 185; De Kerk en de Keizer (Lindeboom) 238. BIBLIOGRAPHIE Kerk- en Dogmengeschiedenis (Bakhuizen van den Brink) 42; Oude Testament (de Boer) 110; Zendingswetenschap (Dankbaar) 58. C. J. BLEEKER, De godsdienstige beteekenis van oog en oor (H. W. Obbink) 234. F. M. TH. BÖHL, De Psalmen, I (Hulst) 308. H. D. J. BOISSEVAIN, De Zending in Oost en West, II (Dankbaar) 245. H. A. BRONGERS, De scheppingstraditie bij de profeten (Beek) 117. A. M. BROUWER, De Gelijkenissen (Sevenster) 236. O. CULLMANN, Le retour du Christ (Sevenster) 372; Le culte dans l'Eglise primitive (Sevenster) 372. W. F. DANKBAAR, Hoogtepunten uit het Ned. Calvinisme in de 16de eeuw (Haitjema) 310. G. DELUZ, J. PH. RAMSEYER, E. GAUGLER, La Sainte-Cène (Sevenster) 372. E. EMMEN, De Kerk in actie (Berkelbach v. d. Sprenkel) 185. A. FABER, Woord en Sacrament (Loos) 248. H. FABER, Gedachten over de Kerk in het vrijz. christendom (Leendertz) 249. DES. FRANSES, Eusebius' Kerkelijke Geschiedenis (Berkhof) 184. J. H. GROLLE, De Boodschap van Kohlbrügge nu (Berkelbach v. d. Sprenkel) 312. I. P. C. VAN 'T HOF, Het Zendingsbegrip van Karl Barth (Dankbaar) 313. E. JANSEN SCHOONHOVEN, Natuur en genade bij Hamann (Leendertz) 60. E. KELLERHALS, Der Islam (Dankbaar) 53. KERK EN BOEREN (v. d. Linde) 377. KERK EN SAMENLEVING (v. d. Linde) 377. L. VAN KLINKEN, Wijsgeerige achtergronden van de paedagogische verscheidenheid bij het

L.O. in Nederland (Kohnstamm) 251. A. B. W. M. KOK, Dr Herman Bavinck (Bakhuizen v. d. Brink) 241. W. J. KOOIMAN, De Ned. Luthersche gemeenten in N.-Amerika (Jaanus) 374; De Schriftlezing in den eeredienst (Berkelbach v. d. Sprenkel) 247. F. W. A. KORFF, Niemand heeft ooit God gezien (Berkelbach v. d. Sprenkel) 247. H. KRAMER, De Nieuwe koers in de Ned. Herv. Kerk (Berkelbach v. d. Sprenkel) 246; Kerk en Humanisme (Heering) 186; De roeping der Kerk (Heering) 186. H. KRAEMER en F. J. POP, Gedachten over de vernieuwing der theologische studie (H. W. Obbink) 249. P. J. KROMSIGT, De verzoening (Berkelbach v. d. Sprenkel) 247. J. v. D. LEEK, In het huis mijns Gods (Woelderink) 248. FR. J. LEENHARDT, De Baptême chrétien (Sevenster) 372. G. v. D. LEEUW, Nationale Cultuurtaak (Kraemer) 377. M. C. T. VAN LENNEP, De ontwikkeling der Inwendige Zending in Nederland (Bakhuizen v. d. Brink) 250. F. LIEB, Rusland onderweg (H. W. Obbink) 234. G. MENSCHING, Das Wunder im Völkerglauben (H. W. Obbink) 108; Volkommene Menschwerdung bei Eckhart (H. W. Obbink) 108. G. MEYNEN, Wij moeten weer verder (Berkelbach v. d. Sprenkel) 245. H. TH. VAN MUNSTER, Zie, Hij komt met de wolken (Sevenster) 371. J. A. NEDERBRACHT, Wereld zonder toekomst (Berkelbach v. d. Sprenkel) 376. C. W. NORTIER, Paulus Tosari (Dankbaar) 376. Een Indonesische Kerk in opbouw (Dankbaar) 376. H. VAN OYEN, Christelijke Ethica (Spanjaard) 188. E. B. J. POSTMA, Augustinus de Beata Vita (Lekkerkerker) 239. J. RIEMENS, Godsopenbaring en aanknoopingspunt (Berkelbach v. d. Sprenkel) 245. K. SIETSMA, De ambtsgedachte (Woelderink) 186. J. J. STAM, Rondom de Preek (Berkelbach v. d. Sprenkel) 184. K. L. SIJMONS, Prot. Kerkbouw (Dankbaar) 120. HET TIJDPERK DER ATOOMENERGIE (v. d. Linde) 377. H. DE VOS, De chr. idee der humaniteit (Leendertz) 315. M. J. A. DE VRIJER, Gunning Tragicus (Semmelink) 120.

ONTVANGEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

Blz. 123–125; 191–192; 252–254; 315–317; 379–384.

BERICHTEN

E. Buonaiutti † (Bakhuizen v. d. Brink) 62. Internat. conferentie van Oud-Testamentici te Cardiff (Vriezen) 126. Nieuwe Testament, Amerikaansche vertaling (Dankbaar) 64. Kerkhistorisch Gezelschap (Dankbaar) 64, 255. W. Koehler † (Bakhuizen v. d. Brink) 62. K. Lake † (De Zwaan) 317. New College te Edinburgh (Bakhuizen v. d. Brink) 63. L. Ragaz † (Dankbaar) 64. Société de l'historie du prot. français (Bakhuizen v. d. Brink) 63. W. Vischer (Dankbaar) 64. Zomercursus Theol. faculteit te Leiden, 255.

TER INLEIDING

Hiermede biedt de Redactie U het eerste nummer aan van het *Nederlandsch Theologisch Tijdschrift.*

Dit Tijdschrift, waarin de Nieuwe Theologische Studiën, die 25 jaren hebben bestaan, zijn opgenomen, staat in dienst van de wetenschappelijke theologie. Het is onafhankelijk wat theologische richting betreft en aan geen school gebonden om het vrije wetenschappelijke en methodische onderzoek en daardoor den opbouw van het theologisch leven in Nederland te kunnen dienen. Sedert jaren mist theologisch Nederland zijn regelmatig verschijnende periodieken. Al kan hierin nog verbetering komen en al zullen ook uit het buitenland, als de materieele bezwaren eenigszins te overwinnen blijken, de voornaamste tijdschriften weldra weder meer geregeld binnen komen, een belangrijk deel daarvan zal in het geheel niet meer verschijnen. Voor bepaalde onderdeelen der theologische wetenschap is dit een blijvend gemis, met name voor het formeele deel: de bibliographie. Om hierin te voorzien, zoodat degenen, die studeeren, zich gemakkelijk van onmisbare volledige gegevens op de hoogte vermogen te stellen, zal een gedeelte van het Tijdschrift worden gewijd aan de bibliographie in den uitgebreiden zin van het woord, t.w. zoowel beredeneerde litteratuuroverzichten als recensies en eenvoudige lijsten van titels van binnen- en buitenlandsche publicaties, vaksgewijze gerangschikt.

Doch dit is slechts de helft van de taak, die het Tijdschrift zich heeft gesteld. Het wil in de eerste plaats gelegenheid en ook aanleiding geven tot het publiceeren van studies, alle vakken der theologie betreffende. Moge het wetenschappelijk onderzoek gedurende de oorlogsjaren door vele oorzaken al geremd en bemoeilijkt zijn geweest en daardoor bij velen zelfs stil gelegen hebben, de vragen van systematischen, exegetischen, historischen en ook van practischen aard zijn sedert het einde van den oorlog dermate verlevendigd, verdiept en vermenigvuldigd, in het bijzonder ook voor Nederlandsche theologen, dat de bevordering van publicatie en gedachtenwisseling door middel van dit Tijdschrift aan de ernstige behoefte tot verderen en nieuwen opbouw der theologie het noodige kan bijdragen.

Met het oog op deze beide groote en vèrstrekkende belangen zijn de Theologische Faculteiten der openbare Universiteiten met elkan-

der overeengekomen, het *Nederlandsch Theologisch Tijdschrift* op te richten en uit te geven.

De Redactie wordt door de Faculteiten benoemd; om de twee jaren treedt een gedeelte der leden af. De leden redigeeren gezamenlijk het Tijdschrift en ieder in het bijzonder een bepaalde rubriek, gelijk op de titelpagina is aangegeven.

Het verschijnen van artikelen en van bibliographische gegevens, elke rubriek afzonderlijk betreffende, zal, afhankelijk van de telkens beschikbare stof, zoo geregeld mogelijk geschieden.

Het is in een klein land als het onze noodzakelijk, dat ondernemingen als deze door allen voor wie zij bestemd zijn en die er belang bij hebben, ook daadwerkelijk en direct worden gesteund. Hierbij denken wij niet uitsluitend aan Uw abonnement en de betaling daarvan, maar wij noodigen hen, die theologisch werkzaam zijn, ook uit tot medewerking. Inzendingen van wetenschappelijke bijdragen, groot of klein, kunnen geschieden bij den Secretaris der Redactie of bij den vak-redacteur. Met beiden kan men over eventueele publicaties trouwens ook overleg plegen.

J. N. Bakhuizen van den Brink
S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel
W. F. Dankbaar
W. Leendertz
H. W. Obbink
J. N. Sevenster
Th. C. Vriezen

PREDIKER EN DE ACHTERGROND VAN ZIJN WIJSHEID

DOOR

PROF. DR TH. C. VRIEZEN

Groningen

Het probleem, dat deze studie behandelt, is in het bijzonder de vraag naar den samenhang van Qohelet met de grieksche philosophie. Deze kwestie kan niet zonder meer afgedaan worden door een taalkundig onderzoek naar enkele eventueel grieksche woorden, die in het boek voorkomen; maar de geheele sfeer van het denken van Qohelet moet hierbij worden nagegaan, opdat de vraag beantwoord kan worden, of het boek al dan niet past in het grieksche denken. Daartoe is in het volgende opstel eerst de inhoud van het boek Prediker omschreven, vervolgens gepoogd de typeerende trekken van zijn wijsheid te formuleeren en ten slotte de vraag gesteld naar de samenhangen van het denken van dit werk, meer in het bijzonder de verhouding tot het grieksche denken.

Het boek Prediker heeft in het O.T. een geheel bijzondere plaats, het draagt in tegenstelling tot alle andere O.T.-ische geschriften een zeker philosophisch karakter. Toch meenen wij de qualificatie philosophisch als typeering van den inhoud ervan te moeten afwijzen. J. Hempel heeft in zijn: Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben (191) gezegd, dat het logisch-consequente denken van Prediker geheel on-oostersch is in zijn strengheid en abstractie en acht dit de doorslaande reden het boek te kunnen beschouwen als geschreven vanuit den griekschen geest; de geheele houding van den Prediker toont volgens Hempel, dat hij stoelt op een griekschen wortel. Men heeft van verschillende zijden in de laatste zestig jaar den invloed van grieksche denkers zelfs litterair willen bewijzen en vele stelsels zijn opgeroepen als getuigen voor deze stelling. Daartegenover hebben anderen, wij denken b.v. aan de goede dissertatie van W. Swart [1]) en den jongsten commentator van Prediker, Kurt Galling [2]), dezen invloed bestreden. Formeel is hierbij zeer belangrijk de vraag of inderdaad Qohelet een philosophisch werk is. Tegenover Hempel, die de strengheid van denken van den Prediker vaststelt, wijst K. Galling in navolging van Franz

---

[1]) *De invloed van den Griekschen geest op de boeken van Spreuken, Prediker, Job;* Groningen, 1908.

[2]) In: *Die fünf Megilloth, H. z. A.T.*, I, 18, 1940, 349.

Delitzsch, dien hij met instemming citeert, er op, dat alle pogingen om in het geheel een genetischen oorsprong, een allesbeheerschend plan en organische ordening aan te wijzen, voor heden en voor de toekomst nutteloos moeten worden genoemd. Galling ziet dan ook in het boek een aantal min of meer losse sententies, aphorismen.

De waarheid ligt hier wel, zooals zoo vele malen, in het midden. Er ligt over het boek een zekere philosophisch aandoende sfeer, er is een zeer consequente allesbeheerschende gedachte, maar anderzijds is van een echt philosophische methode en stijl niets te merken. Men zou dan toch minstens mogen verwachten iets te bemerken van logische deductie, van sluitredenen e.d. Maar Prediker is juist het tegendeel van iemand, die een logisch betoog geeft. Niet alleen zijn er telkens gapingen in zijn voorstellingen (dat komt bij iederen wijsgeer voor), maar zijn geheele opzet is veel meer getuigend dan betoogend, predikend dan redeneerend. In de twee eerste verzen van zijn boek heeft hij eigenlijk alles al gezegd, wat hij te zeggen heeft. Hij poneert zijn levensvisie en herhaalt die tot vermoeiens toe, ze met voorbeelden adstrueerend, maar geenszins deduceerend vanuit een vooraf aangenomen uitgangspunt. Wij vinden bij hem de meest onverwachte wendingen, die vanuit het oorspronkelijke uitgangspunt begrijpelijk zijn, maar het tegendeel zijn van een logisch sluitend betoog. Zoo teekent hij b.v. in cap. 2 : 1–11, hoe hij de zin van het leven gezocht heeft in het genieten der wereld: (10) „En niets, dat mijn oogen begeerden, ontzegde ik hun, niets weigerde ik mij zelf om te genieten, ja ik genoot van al mijn zwoegen: dat was wat ik voor mij zelf verkreeg van al mijn gezwoeg. (11) Toen ik echter al het werk van mijn handen en het gezwoeg, waarmee ik mij had afgetobd, nog eens naging, zie, toen was alles ijdelheid en jagen naar wind: immers er is niets wat verder brengt onder de zon." Deze conclusie komt na vs 10 wel heel onverwacht. De schrijver geeft in cap. 2 in het geheel geen logisch bewijs, maar alleen een getuigenis, dat zijn levenservaring hem een bevestiging is geworden van zijn levensbeschouwing.

Prediker geeft geen logisch systeem, maar schrijft hoogstens een boek over levenskunst; hij is een moralist, geen philosoof. Hij is, zooals de titel hem noemt: Prediker. Qohelet (van *qahal* = de gemeente) is degene, die de gemeente samenroept en leidt [1]; hij is de

---

[1]) De gedachte van De Lagarde (zie Ges. H.W.B., ook bij Eerdmans: Godsdienst van Israël, II), dat wij moeten denken aan den arabischen stam — die ook in het syrisch voorkomt — qhl = aanklagen is niet waarschijnlijk. Vgl. de LXX: εχκλησιαστης, 't is

man van de *chokma*, al is hij in zijn beschouwingen geheel anders ingesteld dan de doorsnee chokmatische litteratuur.

Er zijn weinig geschriften in het O.T., waarover de waardeering zoozeer uiteenloopt, als ten aanzien van Qohelet. Gaf Heine (en anderen na hem) het boek den naam: „Hooglied der scepsis", in scherpe tegenstelling daarmee noemde Delitzsch het: „Hooglied der vreeze Gods". Beide oordeelen zijn samen waar. Als leiddraad in zijn werk mogen wij beschouwen: de volstrekte onzekerheid van de menschelijke kennis en existentie, maar tevens: de belijdenis van de absoluutheid van het wereldbestel Gods. Qohelet is de prediker van de krisis der zekerheden — hij staat kritisch tegenover de humanitas, ook tegenover de religie zijner dagen, die hij in haar grondslagen aantast, zonder echter agnosticus te worden. Ondanks zijn volstrekte scepticisme ten aanzien van de menschelijke kennis, staat de Godsidee voor hem vast; en zijn Godsgeloof is maar niet een survival van de vaderlijke religie, maar draagt een bewust karakter; het is datgene, wat hem vasthoudt in alle pessimisme en hem behoedt voor vertwijfeling en zelfs voor een tragische levenshouding.

De inhoud

Dadelijk in het eerste vers (na het opschrift) geeft Prediker de samenvatting van wat hij te zeggen heeft: „IJdelheid der ijdelheden, alles is ijdelheid! Wat baat den mensch al zijn zwoegen en sloven onder de zon?" (1 : 2 v.). Alles is onbestendig; in één voortdurenden kringloop wisselen de verschijningen en verschijnselen in menschenleven en natuur zich af. Dit gaat al maar door, zonder dat de mensch het af kan zien. Het is een vermoeiende herhaling, waarbij alles wat bestaat ondergaat in den maalstroom der tijden, zonder dat hierbij iets nieuws tot stand komt. Ook de mensch is in dit proces van op- en ondergaan opgenomen, zoodat al zijn gewroet zinloos is (1 : 9–11). De in deze inleiding uitgesproken grondgedachte van zijn levensvisie adstrueert hij in het volgende deel van zijn beschouwingen (1 : 12–3 : 9), in het laatste vers komt hij weer op zijn uitgangspunt: wat baten den mensch al zijn beslommeringen (1 : 3), terug, om daarna in 3 : 10 v.v. deze levenservaring te stellen sub specie aeternitatis.

In deze uitvoerige toelichting (1 : 12 v.v.) van zijn stelling poneert

---

wel waarschijnlijk, dat de LXX, die niet zooveel na Qohelet verscheen, het woord in den oorspronkelijken zin heeft begrepen; bovendien kan men toch in Prediker niet de gedachte van een *aan*klacht terugvinden.

hij allereerst als resultaat van zijn levenservaring, dat met wijsheid in de wereld niets werkelijk kan worden uitgericht (1 : 15 het kromme wordt er niet anders van, 18 wijsheid baart alleen teleurstelling). Hij beschrijft daarna (2 : 1 v.v.), hoe hij getracht heeft met het levensraadsel in het reine te komen, door zich te storten in het cultuurleven met zijn genietingen en kunst, maar (11 v.v.) ten slotte niet bevredigd is, omdat — welke waarde cultuur en wijsheid (vs 13 v.: „de wijze heeft oogen in zijn hoofd, maar de dwaas wandelt in het duister") ook bezitten — het doodslot gelijkelijk een einde maakt aan vruchtbare en onnutte levens, en er geen enkele garantie mogelijk is, dat de cultuurarbeid blijvend zal bestaan. Hier komt voor het eerst om den hoek, wat den Prediker zoo diep beweegt, nl. het doodslot. Vergetelheid (1 : 11) en dood (2 : 15 v.v.) maken het leven en streven zinloos. In 2 : 24–26 grijpt hij reeds vooruit op de beschouwing in 3 : 11 v.v.; hij wil hier met nadruk reeds vaststellen, dat hij het leven geheel blijft zien in het licht van het Godsgeloof. Beide: doodslot en Godsbestel zijn de polen van zijn denkwereld.

In 3 : 1–8 volgt dan de beroemde uitspraak over den loop der dingen: „alles in de wereld heeft zijn bestemden tijd"; hij keert hiermee terug tot den aanvang van zijn beschouwing, maar met een verschil van klemtoon; hij legt hierbij niet zoozeer den nadruk op den kringloop van het gebeuren, zooals in cap. 1, maar meer op de betrekkelijkheid en bepaaldheid van alle dingen; deze gedachte wordt op typisch semietische wijze in eentonig, zichzelf steeds herhalend rhythme weergegeven, waarbij telkens paarsgewijze polaire feitelijkheden van het leven worden opgesomd. De rhythmiek van het leven in ontstaan en vergaan, correspondeerend met den kringloop in natuur en geschiedenis, die in cap. 1 : 4 v.v. was uitgesproken, verschijnt hier in het licht van de bepaaldheid, der determineering door hoogere macht.

Na aldus zijn visie op het leven en de wereld te hebben uitgesproken, stoot Prediker door tot de kern der zaak, zooals die voor hem als geloovige (want dat is en blijft hij) staat (3 : 10 v.v.). In deze verzen zet hij uiteen wat het eigenlijke onbevredigende van het menschenleven is; (10 v.v.: „Ik heb ingezien, d.i. ik weet, wat het moeizame streven is, dat God den menschen heeft opgelegd: Alles heeft God wel gemaakt op Zijn tijd; ook heeft hij de wereldloop — of het tijdsverloop [1])

[1]) Het woord ʿ*ōlām* komt alleen hier voor als object, dat aan iemand wordt gegeven; het beteekent: de grijze voortijd of de verre toekomst, ook: eeuwigheid. Er zijn allerlei tekstwijzigingen voorgesteld, waarop wij hier niet ingaan. Met Pedersen: Israël, I–II,

— in hun hart gelegd, zonder dat de mensch van wat God doet ook maar iets, wat dan ook, kan uitvorschen. Ik weet (d.i. ik ben overtuigd), dat voor hen maar één troost overblijft: vreugde en behagen te scheppen in het leven; immers ook: wanneer iemand eten mag en drinken en genieten door al zijn gezwoeg, is dit een gave Gods. Ik weet, dat al wat God doet, blijft bestaan: daar kan men niets aan toe doen, noch iets van afdoen. En God handelt, opdat men Hem vreeze. Wat er is, was er reeds lang, en wat er zijn zal, is er reeds; en God zoekt het nagejaagde" [1]).

De Prediker zegt in deze verzen, wáárdoor het leven zoo moeilijk is, nl. alle dingen zijn door God wel gemaakt, alles komt op zijn tijd, God heeft alles schoon geordend; bovendien heeft God den mensch de mogelijkheid gegeven bewust de dingen mee te leven tot in verre tijden, maar — en dit is het smartelijke, waarom het steeds draait in zijn boek, vgl. 8 : 16 v. — de mensch kan bij dit alles van *Gods* werk niets ontdekken; de mensch weet van allerlei in de geschiedenis, maar nergens kan hij Gods hand werkelijk aanwijzen, hij kan van de goddelijke leiding en zin niets begrijpen. Het weten van den mensch betreft slechts het tijdelijke, het eeuwige is verborgen. Alle menschelijke kennis is relatief. Het eenige wat hem overblijft, is in dit vergankelijke, aardsche leven het goede te zoeken. Wanneer men de goede aardsche gaven ontvangt, dan mag men deze als Gods gaven genieten. Ook staat voor hem vast, ondanks dat hij er niets van ziet, dat God de teugels van het bewind stevig in handen heeft. Wat Hij doet geschiedt. Van Zijn doen, dat enkele majesteit is, kan de mensch niets begrijpen; de mensch heeft het onbegrepen aan te nemen, en Hem slechts te vreezen. Het laatste vers (15) wijst waarschijnlijk op 1 : 10 en 11 terug: er is niets nieuws onder de zon, alleen God is in staat om datgene wat den mensch ontgaat (1 : 11) en hartstochtelijk nagejaagd wordt na te speuren.

Deze verzen 3 : 10–15 kunnen wij de geloofsbelijdenis van Predi-

---

491, zien wij *ᶜōlām* als de samenvatting van de *dōrōt*, de verschillende geschiedperioden, of liever: de tijd, de geschiedenis, waaraan alle perioden deel hebben; de *ᶜōlām* is de tijden omvattende werkelijkheid; daaraan heeft de mensch deel in zijn hart, geest. De *ᶜōlām* staat in vs 11 tegenover de *ᶜittim*, 3 : 1 v.v. de bijzondere bepaalde, voorbijgaande momenten van het leven. Wij zouden *ᶜōlām* ook kunnen weergeven met: een ver perspectief in den tijd.

[1]) De beteekenis van 15*b* is niet zeker. Zeer vaak wordt vertaald: zoekt weer op of herstelt het *voorbijgegane*. Het is onzeker of *nirdāf* dit kan beteekenen, hoewel het in het verband het beste past. *nirdaf* is: het of de nagejaagde. In de laatste beteekenis zou 15*b* moeten worden betrokken op vs 16. Het nagejaagde zou ook kunnen zijn: datgene wat de menschen najagen, maar niet kunnen verkrijgen (zie 1 : 10, 11).

ker noemen: het in deze passage driemaal herhaalde: ik weet (10 *ra'ītī*, 12 en 14 *jada'ti*) spreekt een duidelijke taal. Het is de belijdenis van den oneindigen afstand van God en mensch. Verschillende gedachten in deze pericoop uitgesproken herhaalt de schrijver in zijn boek op vele plaatsen.

Hierna gaat de Prediker voort met de uitwerking van de hier gegeven belijdenis. Tot nog toe heeft hij gesproken over wat hem in zijn eigen leven heeft verschrikt: de onbestendigheid der dingen en de ontdekking van den dood. Nu gaat hij tot een nieuw onderwerp over, nl. de teleurstellingen, die het groote menschenleven hem bracht. Deze zijn hem een bevestiging van zijn overtuiging, dat er van Gods hand in de wereld niets te zien is. De centrale gedachte, waarop hij van nu af telkens terugkeert, is dat er in de wereld niets te vinden is van het werken der goddelijke gerechtigheid. De aanraking met het onrecht in het wereldleven, zonder dat Gods ingrijpen gezien wordt, is een der diepste teleurstellende ervaringen van zijn leven (3 : 16–4 : 3; 4 : 13 v.v.; 8 : 10 v.v.; 9 : 1–12; 9 : 13–10 : 7; 11 : 1–6). Er is van vergelding van boosheid noch van belooning van de goeden iets te ontdekken: het gaat alle menschen al eens. Deze ervaring, die voor Jezus (Matth. 5 : 45) de grondslag was van de prediking van Gods oneindige goedheid, was voor Prediker, opgevoed bij de vergeldingsmoraal der israëlietische wijsheid, een oorzaak van diepste verscheurdheid van ziel.

In 3 : 16 steekt de Prediker van wal: „juist op de plaatsen van recht heerscht alom onrecht". Hij zegt in vs 17 hoop te hebben op vergelding: „(eenerzijds) denk ik bij mij zelf: den rechtvaardige en den onrechtvaardige zal God (eens) richten, want er is een tijd voor ieder ding, en ten aanzien van al wat daar gebeurt, zal God hen ziften [1]), 18 echter [2]) (anderzijds) denk ik bij mij zelf ten aanzien der menschen: men moet erkennen, dat ze toch eigenlijk dieren zijn; (19) want menschen en dieren ondergaan eenzelfde doodslot, zij sterven precies gelijk; allen hebben eenzelfde levensadem, zoodat de mensch niets boven de dieren vóór heeft." Deze gedachte herhaalt Prediker meermalen: er is van een nabestaan of gericht niets zekers te zeggen vanuit de ervaring, al hoopt hij (vs 17) op een Godsgericht.

In 4 : 1–3 komt hij op het verschrikkelijke onrecht in de wereld terug, dat zoo erg is, dat men bij het zien ervan de dooden gelukkiger moet prijzen dan de levenden.

---

[1]) *Lebaram ha-'elohim* uit vs 18, te trekken bij vs 17 slot.

[2]) *we* te lezen voor *'amarti*, zie LXX; vóór *lir'ōt* vervalt *we*.

Ook het gewone burgerleven met zijn streven (4 : 4) is niets dan naijver. Als de volkswijsheid den dwaas veroordeelt (5) kan de Prediker dit woord wel overnemen, maar hij stelt de rust van dien dwaas toch nog hooger dan de eerzucht van de stakkerige zwoegers (6).

Uit 4 : 7–12 blijkt, dat Qohelet allerminst een misanthroop is, hij heeft te veel van het oud-israëlietische realisme behouden, om de gemeenschap niet te waardeeren. 4 : 13–16 teekent de onzekerheid van aardschen roem, met een zinspeling op een historie, die sterk aan de Jozefsgeschiedenis herinnert. Cap. 4 : 17–5 : 6 is weder een belangrijke passage voor de gedachtenwereld van Prediker: zij legt nogmaals den nadruk op den grooten afstand van God en mensch en op de vreeze Gods als grondslag van den rechten eeredienst· het komt meer aan op het rechte hooren dan op offeranden en geloften.

Cap. 5 : 7–6 : 12 handelt over de onrust, die rijkdom met zich brengt en de ijdelheid er van. Onder de grooten der aarde is de meeste afgunst (7), het landleven is voor het volk de grootste zegen (8); bezit vermeerdert de begeerte en daarom de onrust (9–11). In het volgende (12–19) stelt Prediker tegenover elkaar den man, die zich rijkdom vergaart, maar door tegenspoed alles verliest en ongelukkig wordt (12–16) en den man, die alles van God verwacht en van Gods gaven in kinderlijke dankbaarheid genieten kan (17–19). Het ergste is, dat men groote rijkdom zou bezitten, maar God geen gelegenheid geeft er van te genieten (6 : 1–9). De mensch is in alle opzichten van God afhankelijk, gelijk uit zijn naam „mensch" blijkt (toespeling op Gen. 2), 6 : 10, en hij weet daarom zelf niet wat goed voor hem is (10–12). Deze passage 6 : 1–12 herinnert wel even aan het boek Job.

In de volgende pericoop komt opnieuw uit, hoe het doodsprobleem (dat trouwens in 6 : 6*b* ook reeds weer werd aangeroerd) den Prediker beheerscht: Na aanhaling van een volksspreekwoord: „Een goede naam is beter dan goede olie" (7 : 1*a*) zegt Prediker: „en de dag des doods is beter dan iemands geboortedag", en hij vervolgt met de overdenking van den dood en het lijden te prijzen, omdat deze den mensch stelt voor de realiteit van het leven (7 : 1–6). In aansluiting daaraan volgen enkele raadgevingen voor de levenspraktijk; de wijze zoekt in het bezit geen heil (7), wacht af, wat het leven biedt (8), is niet ontevreden met het heden (9 v.), aanvaardt het goede en het kwade, omdat hij in alles van God afhankelijk is (11–14).

Zoo komt de Prediker tot het opstellen van zijn algemeene moreele overtuigingen, die merkwaardig opportunistisch aandoen. Hij gaat hier weer uit van zijn algemeene ervaring, die tegengesteld is aan die der doorsnee israëlietische wijsheid, dat er op aarde niets te zien is van een wrekende gerechtigheid: goeden gaan te gronde, goddeloozen leven lang (7 : 15). Daarom: „wees niet al te rechtvaardig en gedraag u niet al te wijs: waarom zoudt gij u tot verbijstering laten brengen; wees niet al te goddeloos en wees geen dwaas: waarom zoudt gij voor uw tijd sterven? Goed is, dat gij aan het een vasthoudt en het andere niet loslaat; want de Godvreezende ontkomt aan al hun fouten [1]). De wijsheid geeft den wijze meer macht, dan tien bewindvoerders in een stad hebben. Want geen mensch is zoo rechtvaardig op aarde, dat hij goed doet en niet zondigt. Ook moet gij niet letten op alles, wat men spreekt, opdat gij niet hoort, dat uw knecht u vervloekt; hoezeer moet gij menigmaal zelf bekennen, dat ook gij anderen vervloekt hebt!" (7 : 16–22). De Prediker komt in zijn formuleering van de moraal van het rechte midden heel dicht in de grieksche sfeer van een redelijke, utilistische levensleer, dicht bij het compromis, hij aanvaardt deze op grond van de volkomen onzekerheid van een zedelijke wereldorde (15); maar toch klinkt er een diepere toon door in 18*b*: de Godvreezende ontkomt aan al hun fouten; m.a.w. de wijsheid, die noodig is, maar die de mensch zelf niet moet meenen in pacht te hebben, ontvangt de mensch vanzelf door Godvreezendheid. Wanneer wij beide gedachten, die wij als antithetisch aanvoelen (het utilistische en het religieuze uitgangspunt der moraal), als een eenheid zien bij Prediekr, moeten wij deze passage aldus verklaren: Prediker laat het Recht (met hoofdletter) aan God over, Die het alleen kent; de mensch ziet van Gods Recht niets in de wereld; daarom heeft de mensch maar rustig rationeel volgens de eischen der omstandigheden te werk te gaan; doet hij dit in de rechte vreeze Gods, dan vindt hij van zelf den rechten weg. Deze uitleg vindt zijn bevestiging in de volgende uitspraken (19): het vertrouwen op den allesbeheerschenden zin dezer wijsheid, (20 v.v.): de erkenning van de zwakheid en zondigheid van alle menschen. Wij zijn hier nog niet bij de leer der verdorvenheid der Paulinische theologie; 't is hier meer: zwakheid, dan verdorvenheid; maar toch is deze uitspraak meer dan een philosophisch-pessimistisch moralisme, dat zich neer-

[1]) Letterlijk: ontgaat hen allen.

legt bij de gedachte: de mensch is nu eenmaal niet anders; er ligt een meer persoonlijk accent in dit alles: Prediker richt zich in 21 v. tot den mensch zelf, die zich persoonlijk schuldig moet voelen en die op grond daarvan vergevingsgezind moet zijn, ook wanneer hij door een slaaf op het kwalijkst wordt behandeld. De reserve, die Prediker hier aan den dag legt, hangt dus niet alleen samen met de geestelijke onkunde van den mensch, maar ook met de erkenning van persoonlijke schuld. Dat Prediker de „redelijke levenskunst", het compromis, aanvaardt, houdt dus verband met diepere motieven, die in overeenstemming zijn met de diepste elementen, die wij in Israëls religiositeit vinden. Er klinkt in deze moraal iets door van Luthers woord in een brief tot Melanchthon: „*pecca fortiter, sed crede fortius*", al moeten wij niet vergeten, dat achter Luther Paulus staat met zijn leer der verdorvenheid van het menschelijke geslacht en dat bij Prediker de beheerschende gedachte is: de eindigheid en betrekkelijkheid en daardoor de zwakheid van alle menschelijk zijn.

Deze uitspraak over de menschelijke zwakheid wordt onderstreept en verdiept in de volgende passage (7 : 23–8 : 1): de mensch is, zoo zegt Prediker uit zijn eigen levenservaring, niet in staat de wijsheid in vollen zin te doorgronden (7 : 23 v.). Voorts erkent hij, dat de omgang met menschen, die hij zocht om door hen wijs te worden, hem diep heeft teleurgesteld, en het meest heeft de vrouw hem ontgoocheld. Onder 1000 menschen vond hij nauwelijks één, die dezen naam waardig was; een vrouw, die hij als mensch in den echten zin kan beschouwen, echter niet. Hier klinkt er iets van het joodsche pessismime t.o. van de vrouw, dat ook elders in de latere litteratuur wel wordt vernomen, door. Als slotsom geeft hij in vs 29 de erkenning van 's menschen schuld: God heeft hen recht geschapen, maar zij hebben zich geestelijk in allerlei bochten gewrongen, zoodat er van zijn rechtschapenheid niet veel meer over is.

Cap. 8 bevat eenige gedachten, die onderling samenhangen: in 2–5 waarschuwt Qohelet er voor den koning, die macht heeft over leven en dood, te tarten; macht is iets onberekenbaars. Indien men zich nu maar houdt aan het gebod, is men veilig. Zoo is er in elk ding, in elke verhouding zou men ook kunnen zeggen, een bepaalde maat, het wordt door een inhaerente wet beheerscht; daar moet de wijze oog voor krijgen (5*b*, 6): „de wijze wete zelf tijd en wijze, want elk ding heeft zijn tijd en wijze; daarom zal een verkeerde handeling des menschen hem zwaar te staan komen". M.a.w. de mensch zondige niet tegen de macht, die de dingen beheerscht. Van allerlei

dingen en machten weet de mensch niets (7 v.v.), daarom zij hij voorzichtig in het leven, omdat hij aan de gevolgen van het verkeerde niet zal ontkomen (8*b*). En dan volgt de conclusie ten aanzien van God (8 : 10–17): Is macht in deze wereld al iets onberekenbaars (9), te meer is dit de macht Gods (10–17), daar begrijpt de mensch in het geheel niets van: kwaden gaat het goed en goeden mis (10); het feit, dat de vergelding uit blijft, brengt de menschen tot lichtzinnigheid (11), „omdat een zondaar 100 maal kwaad doet en toch lang leeft" (12*a*). Maar voegt de Prediker toe, het kan in het leven ook andersom gaan (12*b*): „hoezeer ik ook weet, dat het den Godvreezenden wel kan gaan, omdat zij God vreezen (13) en dat het den boozen niet wel kan gaan, en zij hun dagen niet verlengen als de schaduw, omdat zij voor Gods aangezicht niet vreezen". M.a.w. er is geen pijl te trekken op het handelen Gods: men ziet dingen in het leven, waaruit men concludeert: er is geen vergelding, en dan weer dingen, waarvan men zegt: er is wel vergelding. In elk geval is datgene, wat het leven ons te zien geeft, inconstant; en het eerste: dat er telkens geen vergelding plaats vindt (vs 14), maakt het leven ijdel. Daarom (15) moet de mensch maar niet trachten de dingen te begrijpen, maar zich vermeien in het goede van de aarde, dat hij van God krijgt (15). Tenslotte eindigt hij (16 v.): door nog eens nadrukkelijk onder woorden te brengen, dat hoezeer de mensch ook zoekt, hij „niets kan ontdekken van wat God doet, van wat onder de zon geschiedt; hoezeer de mensch zich aftobt om na te speuren, hij kan het niet ontdekken; ja zelfs: als een wijze zou zeggen het te weten, hij kan het niet ontdekken" (17). Dit is alles zóó scherp en nadrukkelijk vastgesteld, dat men mag zeggen: hier is geen woord Fransch meer bij. Deze gedachte der volstrekte onnaspeurlijkheid van Gods handelen blijkt hier een der beslissende grondgedachten van zijn heele levensleer te zijn.

Hij wordt niet moe nogmaals deze zaak uit te leggen (9 : 1–12): Hij wijst in vs 1 v. op de algemeen aanvaarde levensleer, dat de wijzen in Gods hand zijn, maar hij constateert, dat daarvan niets blijkt: „Voorzeker nam ik dit alles ter harte en onderzocht ik dit alles: „dat de rechtvaardigen en de wijzen met hun werken in Gods hand zijn, zoowel liefde als haat". — Niets weet de mensch van wat vóór hem ligt. [1]) Alles is gelijk voor allen, één lot wacht recht-

[1]) Of mogelijk met andere versindeeling, zoodat liefde en haat bij het volgende wordt getrokken: „Zoowel liefde en haat — niets weet de mensch van wat vóór hem is." Dit zou dan beteekenen: de mensch weet niet of liefde of haat hem ten deel zal vallen.

vaardige en onrechtvaardige, goede, reine en onreine, wie offert en niet offert, de goede en de zondaar staan gelijk, die zweert is gelijk aan wien vreest om te zweren. Dit is vreeselijk bij al wat onder de zon geschiedt, dat allen één lot treft: daarom ook is het menschenhart zoo boosaardig en is er verdwazing in hun hart het geheele leven door en hun eind is: bij de dooden!" (1–3). Dan volgt nogmaals het refrein over het behagen scheppen in het leven, dat als eenige troost overblijft (7–10). En ten slotte een diepe zucht over het onredelijke van het leven; de mensch is er niet beter aan toe, dan de stomme visschen, die in een fuik terecht komen (11 v.). Deze geheele passage is een duidelijke tegenspraak tegen de door Prediker in vs 1 geciteerde vrome levensbeschouwing, die meent vast te weten, dat vroomheid veiligheid biedt. Prediker is alles behalve piëtistisch ingesteld! Zijn pessimisme nadert hier bijna tot cynisme, dat er behagen in schept de doorsnee-vroomheid tot den grond toe af te breken.

Na (9 : 13–10 : 3) opgemerkt te hebben, dat dwaasheid de wereld regeert, en (4–15), dat dwaasheid onheil na zich sleept, geeft hij nog eenige losse spreuken (16–20), om dan in 11 : 1–6 nogmaals uit te spreken, dat een mensch doen moet, wat zijn hand vindt om te doen; de mensch moet maar niet te veel reflecteeren en berekenen, want hij weet toch niet hoe de dingen zich ontwikkelen: „Werp uw brood uit op het water — toch kunt gij het na vele dagen terug vinden; verdeel het in zevenen, ja zelfs in achten — toch weet gij niet, hoe het kwade zich voltrekt over het land; (dat beteekent: het achteloos weggeworpene vindt gij vaak onverwacht terug; het zeer goed verzorgde kan daarentegen verloren gaan!, vs 1 en 2). Alle dingen gaan naar een vaste wetmatigheid (3), maar de mensch kan deze niet uitvinden (4, 5), de mensch moet daarom echter niet aarzelen, maar gewoon zijn gang gaan (4, 6).

Tenslotte volgt dan in 11 : 7–12 : 7 een raad tot de jongelingschap, welke de wijsheidsleeraar immers gewoon is te onderwijzen. Hij begint met te erkennen, dat de aarde veel schoons biedt en dat men er ook volop van genieten mag (7 v.v.), maar herinnert tevens aan de donkere zijde van het leven (8*b*) en vooral aan God, die den mensch richten zal. Men zij vroolijk (9 v.), maar vergete zijn Schepper niet (12 : 1). Al te spoedig komt de ouderdom met zijn gebreken (die Qohelet uitvoerig schildert), en tenslotte de dood, waarbij het lichaam vergaat en de adem tot God terugkeert. In dit laatste stuk is de schrijver positiever dan wij tot hier toe van hem gewend waren,

met name in 11 : 9*c*. Dit is waarschijnlijk te danken aan het feit, dat hij zich hier richt tot de jeugd, die hij nog niet het volle pond van zijn scepticisme wil meegeven, de kans op vergelding, waarover hij in 11 : 9 schrijft, had hij ook in 3 : 17 en 8 : 12 tot op zekere hoogte open gelaten.

De slotpericoop (12 : 9–14; vs 8 ziet er uit als een colophoon) zijn twee naschriften, die blijkens stijl en inhoud waarschijnlijk niet van den auteur zelf afkomstig zijn. De strekking van het boek wordt in de laatste twee verzen wel zeer positief weergegeven.

(*wordt voortgezet*)

ANOTHER APPROACH TO THE IDEA OF THE ECCLESIA IN THE NEW TESTAMENT

BY

PROF. DR J. DE ZWAAN

Leiden

The evidence of the New Testament concerning the Church has often been sifted by competent scholars. A certain finality may have been attained on several points, but on other vital questions an agreement to disagree seems to be the result. The evidence is avowedly difficult to deal with because it is scarce and fragmentary. Its interpretation has, moreover, been frequently affected by views on the origin of Christianity and the Church. Most churches ascribe a normative value to the testimony of the N.T. in the matter of church-government while strongly disagreeing about the rightness of each other's institutional principles.

This disagreement is the more serious since many of them take their own view of the organization of the Apostolic Church as an essential part of Christian doctrine and deem it, therefore, inseparable from the right performance of the task of proclaiming the Gospel and of the command to gather the faithful together.

It is not likely that anybody will consider this state of things as satisfactory. The oecumenical movement e.g. is well aware of the formidable obstacles which this lack of agreement on essential points offers to its ideals.

The main points in debate seem to be at present:

I. Did Jesus intentionally found a community of the faithful?
II. Does the N.T. betray the operation of different, or even discordant principles in the matter of church-government?
III. Did the monarchical episcopate rise by elevation from the presbyterate, or did it derive from the apostolate by localization?
IV. Is a succession either of teachers or of rulers attested by the N.T. as a principle of organization?
V. Was the imposition of hands essential for office in the Church?

Others might perhaps formulate these questions differently or even add to them, but their existence reveals the vital importance of research and debate on this matter. Experience shows, moreover,

that the question of the N.T. evidence for the idea of the Church is regularly approached by starting from one or more of these problems.

Another approach, different from those, seems possible and desirable, as it might help to find an issue from the deadlock we are in. Such an approach should enable us to avoid the influence of ecclesiastical tenets, if it happened not to meet them in its way. It must, however, start from one truth, which is of all ages, viz. that whosoever says „church" also says „Christ".

On this point there might be general agreement.

One important consideration is thus implied from the beginning, viz. that the idea of the „church" must contain an unanalysable remnant. Personality is irreducible to intellectual concepts. This element is present in the „church-idea", as one cannot cut it loose from its connection with the risen Lord. In this N.T. testimony is unanimous.

For such reasons a doctrine about the Church, being of necessity an intellectual achievement, will always seem to be more or less inadequate.

We shall, therefore, abandon all attempts to *define* or to analyze the concept „church". In stead of this we concentrate our attention on the *idea* of the ecclesia, as it appears in the New Testament.

As a concept or a definition is different from an *idea*, our task will also differ from the usual approach.

In using the term „idea" one enters into a sphere of dynamics; our object is no longer a static one, but we are observing something that is trying to reveal itself by some expression in our sphere of concrete facts. We could better call this something „ecclesia" than „church", in order to keep clear from the associations which are suggested by later developments.

From the foregoing remarks it appears that other problems than the five which were mentioned above will now claim our attention. Evidently the first question we meet is to describe exactly *what* this „idea" is like. Next comes the question *how* it works, and, finally, we have to observe the *effects* it has produced in the organization of the corporate life of the faithful. This article proposes to deal merely with the first of these problems.

We need not enter into the discussion between those who esteem, that ecclesiastical institutions depend in last resort on their being

sanctioned by history, and those who believe that Christian corporate life should be organized on lines prescribed in Scripture. In both cases the thorough partisan is convinced that there can exist but one true form of expression of the ecclesia, viz. the one to which he adheres. In the same way we must abandon all attempts at deciding on the value of another would-be axiom, viz. that the true institutional expression of the ecclesia or ,,church-idea" should of necessity also be the most ancient and indeed the original and apostolic form of church-government. For it is then generally assumed that the N.T. *must* pronounce either for episcopalism or for some form of presbyterian organization. Why, however, should one thus exclude or neglect a third possibility issuing either in the N.T. vouching for both or even pointing towards a state of affairs which does hardly allow this traditional approach?

Obviously a greater measure of clarity is wanted on the N.T.-testimony regarding the ,,church-idea". That result may be obtained by a study of more than a hundred places in which the idea is *qualified* from different points of view. We cannot claim the space which a full exposition would require, but some preliminary results can be sketched, and the way in which they were obtained can be made clear.

Two lines must be followed to reach this end:

I. We should direct our attention to all those texts in which the *whole* of the faithful, i.e. the ,,church", is spoken of in a qualifying way, viz. by means of figurative language: pictorial expressions suggesting what people considered to be the characteristic qualities of the ,,church-idea" as it revealed itself in practice.

II. We should consider attentively all those texts in which the word ,,ecclesia" occurs in the original.

In putting these texts second, full recognition is due to the amount of scholarship expended on their exposition throughout the ages, but at the same time it is obvious that the first category has obtained less attention than we hope to show it deserves. It often seems that of these ,,pictorial" expressions one only has impressed itself on the general mind, viz. the *σῶμα Χριστοῦ*, the ,,body of Christ".

There are, however, so many more to be found in the N.T., that we have to divide them into the following five groups:

A. *Israel... people... nation... clan — New Jerusalem... πόλις... πολίτευμα... παροικία.*

One is obliged by the peculiarities of „biblical" thinking to put this set of „qualifications" first, especially because of its preference for qualifications above definitions. The concept of „sin", e.g. is not easy to define and the difficulties grow as one tries to be more comprehensive in formulating its contents. When St Paul has to face the problem of making clear what he means by *ἁμαρτία* — it should be observed that the Greek word happens to cover a larger area than the modern one — he does not attempt a definition, but evidently proceeds by „qualification". He says (Rom. VIII, 7) that „sin" expresses itself in an *ἔχθρα εἰς Θεόν*, an instinctive siding against God. Wherever and whenever that instinctive opposition occurs you may be sure to meet „sin".

These „qualifications" are somehow like the flag of a ship: they indicate a spiritual nationality. The qualifications which we are studying now are, therefore, intimations regarding the essence of the matter in hand; they underline a quality which reveals some vital point of interest in the object.

This typically biblical manner of thinking is different from the static type of intellectual research, which we owe to the Greeks. Greek thought generally proceeds in such a way that the result can be compared with a *report* from a laboratory. The subject has been painstakingly isolated and immobilized; it has been subjected to dissection and analysis; the results are so framed as to fit in with previous knowledge.

Biblical thought of the sort we are dealing with, proceeds otherwise. It resembles the *reportage* of a war-correspondent, describing a great advance and guessing at the intentions of the Headquarters on both sides. The difference lies in the fact that in this biblical type of viewing the world the active agency of the Living God is always taken into account. In any problem this Supreme Will is always reckoned with as one of the factors by which it is constituted.

For this reason „Israel" had to come first in the above set of qualifications, and the second series should be headed by the „New Jerusalem", for „Israel" is the divinely chosen people and the „New Jerusalem" is more than the earthly city of God in Palestine.

In various ways the above qualifications underline the belief of the ecclesia being in some way a people or a nation in the sense of Israel's right to that title. In the same way the Church is viewed as

a ,,town" or as a ,,politeuma" (i.e. as a colony of foreigners living abroad but enjoying the privilege of having their own particular laws and governors) or even as a mere ,,paroikia", a settlement in a foreign country. All these qualifications tend in one direction, viz. to underline characteristics of the ,,church-idea" as it was seen expressing itself in the sphere of concrete facts. This expression in actual life obviously reminded the writers of the N.T. of the characteristics of the New Jerusalem, of a Greek city-state, of a ,,politeuma" or even of a group of settlers in a foreign country. If our own definitions or ,,church-concepts" do *not* affect *us* in this way, either they or the reality of our church must be at variance with the N.T. ecclesia, even if we should be in the fullest possible agreement with its testimony as to institutions and regulations.

We now must proceed to the second group. Its ,,pictures" are a shade less concrete and definite, as in this whole series we intend to descend from the concrete and substantial to the more abstract.

B. *Priesthood... temple... house... tower... building... sheepfold*

The meaning is evidently *not* that the empirical church should be composed of people, who could be called priests. The church is not thought of as a clan of in some sense priestly families, but it possesses an outstanding quality that can be represented just in this way. We are here in the same atmosphere as that of the parables of our Lord. On each of these qualifications a parable might be improvised, for in trying to express itself the ,,church-idea" exhibits in our sphere one or more of the qualities which are typical for a temple, a house, a watch-tower, a sheepfold.

We should also observe the peculiar role of the building-metaphor. Edification e.g. is, if one thinks of its etymology, a very curious expression! This curious effect is finally due to the language, which Christ and His disciples used. People speaking Aramaic were trammelled by its being a rather poor language, which obliged them often to resort to metaphors in order to suggest what a language, which did not possess enough formative elements in its vocabulary and grammar, was not able to express in a more abstract way. This fact explains also a good deal of the interest in puns and double-edged expressions which one may observe with the rabbi's or even in the New Testament.

One of the commonest is the following: *abnayya* means *stones*, *bnayya* means *sons*; *bna* means *to build*, but also the increase

of a family, a clan, a nation. Idolatry for an Israelite meant a desertion of the God of Israel implying an abandonment of the ideals of his people, in fact a demolishing of the national vitality. For this complex of thought the word is *zna, sexual immorality.*

From *these* connections ,,edifying'' (literally: house-building) and ,,edification'' have got their present meaning. The Greek for it was *οἰκοδομεῖν,* literally again ,,house-building'', but the point is, that this *οἶκος* is the *οἶκος Θεοῦ,* the ecclesia, the ,,temple-house'' of God, but also the *clan* or *people* of Jehovah. So it was not personal edification that was originally stressed, but the increase of corporate Christianity.

Such ideas formed the background of the building-metaphor and show its intimate connection with the ,,people''-metaphors of the first group.

C. *Body... human body — vinyeard... vine... olive... flock*

This group is more abstract than the foregoing. The figurative use of the human ,,body'' is not original. In using this ,,picture'', Paul did not create a new expression. He simply had recourse to rhetorics. He was following the well worn track distinguished in Roman history by the name of Menenius Agrippa.

With the Greek word *σῶμα,* however, the case lies differently. In Homer ,,soma'' means a corpse or carcase; Plato uses it for any material or corporeal substance: *σῶμα τοῦ κόσμου, σῶμα τοῦ παντός,* or in distinguishing *σώματα ἔμψυχα* from *ἄψυχα.* In the same way lies Aristotle's *σῶμα τοῦ ὕδατος* for the whole mass of a quantity of water. We might add for illustration Plutarch's *Quaest. plat.* IV, 2: *ἡ γὰρ ἄνους ψυχὴ καὶ τὸ ἄμορφον σῶμα* (sc. *τοῦ παντός*) *συνυπῆρχον ἀλλήλοις,* or *De Anim. Procr.* 5, 4: *ἀκοσμία γὰρ ἦν πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως· ἀκοσμία δὲ οὐκ ἀσώματος οὐδ' ἀκίνητος οὐδ' ἄψυχος, ἀλλ' ἄμορφον μὲν καὶ ἀσύστατον τὸ σωματικόν...* It is not so that, as with us, ,,soma'' should have primarily and almost exclusively the meaning of a living or organic body: it suggests the idea of a *whole* and even that of an artificial whole, a collection. A volume, consisting of books, is a ,,soma''; the contents of a letter or document can be contrasted with single phrases as its ,,soma''; a corporation is a ,,soma''. Just as we do, one may speak of a ,,soma'' of men, a ,,body of soldiers'', an army-,,corps''. The wide range of the word accounts for the fact, that it may even mean ,,reality'' as against semblance or symbol, e.g. Col. II, 17: *ἅ ἐστιν σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα*

τοῦ Χριστοῦ. The last word of this class C, viz. *ποίμνιον, a flock,* fits exactly with this corporative meaning of a ,,corps''. The general sense is that of an extension of the presence of Christ in an active way as a field of spiritual energy which yet shows personal qualities. The ecclesia is qualified by the manifestation of this energy.

In Rom. VII, 4 e.g., Paul speaks of the *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* and in VII, 24 of the *σῶμα τοῦ θανάτου τούτου* using the same categories. He is in no way thinking of a human body, but in both cases he views such a ,,sphere of action'', which belongs to a certain power acting as the centre of a more diffused whole. On the one side the Living Lord is that centre, on the other the power of the *φθορά* and even *θάνατος* itself.

In this third group the ,,church-idea'', the ecclesia, is qualified in two ways. It is visualized as an ever-extending bloc of radiant Christ-energy, and at the same time as an army-corps, which is battling the great battle of the Lord under Christ's own command.

D. *Election ('Εκλογή)* and *Adoption (Υἱοθεσία) et sim.*

In group D the ,,pictorial'' element is fading and we seem to move among abstractions. But the subject itself is the whole of the faithful as chosen by Christ, or as those who are accepted as members of the ,,house'' or family of the Father. And behind these ideas is the prophetic promise to the ,,*she'erith*'' (the ,,remnant'' of Is. XLIV, 16sq., etc.), which is the ,,true Israel'', the people of the ,,New Covenant''. And this messianic people is to be revealed after the last woes of persecution and other calamities. Here we meet, therefore, a typically *eschatological* qualification of the ,,church-idea''.

E. *Virgin... bride... wife... mistress*

This last group consists entirely of personifications. The use of these as qualifications of the ,,church-idea'' must have developed as a consequence of the scarcity of abstract words. In Hebrew this was still worse than in Aramaic. Both languages were poor in adjectives. ,,Daughter of Jerusalem'' e.g. may mean the spirit of the inhabitants of that town at a given time. It may also mean simply the population of the town. If the ,,daughter'' is called a ,,virgin'', the quality which is meant to be stressed must be derived from the context.

This expression is not to be opposed to the ,,bride''-metaphor, for that was probably developed out of the ancient myth of a messianic

feast, viewed as a marriage-festival, in which the whole population of a place takes part. Psalm XLV and the Song of Songs belong to the genealogy of this metaphor, for even to the present day in the few places where Aramaic still is spoken, every bridegroom is called a „king" or a „conqueror". The „bride" of the triumphant Messiah is, of course, the „church", viz. the Messianic people, the true or new Israel. It is probable that the whole of this last group is, therefore, tinged with eschatological expectation.

That we are on the right scent and that something real is touched by this fivefold division of the qualifications of the „church-idea", is made probable by the fact, that to each of our five groups a corresponding qualification of the Christ is found in the N.T.

A. people, etc.: *βασιλεύς, king.*
B. priesthood, etc.: *ἀρχιερεύς, ἀρχηγός, high priest, leader, commander.*
C. body, etc.: *κεφαλή, ποιμήν*, rīshā, *head, shepherd, chief.*
D. elect, etc.: *ἐκλεκτός, υἱὸς μονογενής, ἀγαπητός, the Chosen One, the true Son.*
E. bride, etc.: *νύμφιος, κύριος, the Bridegroom, the Lord.*

In the light of the above the following observations and conclusions may become important:

a. In the Gospels, Acts and Paul it appears after a study of all the places that the active missionary side of the „church-idea" is strongly represented; in the Catholic Epistles and in the Apocalypse no stress is given to the Church as being the instrument of Christ as the Living Lord.

b. In each of the five groups the Christian is a possessor of *πνεῦμα*, of the Spirit.

c. The „church-idea" and the *βασιλεία τοῦ Θεοῦ* (the „reign" or the „realm" of the messianic promise) are very seldom so connected that the actual church is thought of as promoting that kingdom or even realizing it in some sense.

d. It is a distortion of the N.T. idea of the ecclesia, if one tries to define the Church, or uses in describing it only one or two of these qualifications, narrowing his choice in this way to only one or two of these groups.

It is e.g. not true, though it is often affirmed, that „the Apostles take the Church to be the body of our Lord", for it is only Paul

who is doing so. Secondly, Paul, in doing so, as a rule does not think of a human body, but of the Greek „soma".

It is contrary to fact to recur to the etymological sense of *ἐκκαλεῖν* or to identify thereby „ecclesia" with *ἐκλογή* (which belongs to group D), giving to *ἐκκαλεῖν* the sense of *ἐκλέγειν* in order to define the Church as the whole of the elect.

We cannot review here the more than a hundred places where the word *ἐκκλησία* occurs. They have been considered and reconsidered by the greatest scholars and churchmen. But we may start by paying attention to the every-day reality of N.T. times. Christ, the Apostles, the first generation of the ecclesia have not thought about this subject in Greek, but in their own language. Their associations, which suggest the fullness of the meaning of their words, were not those of the born pagan and his Greek speech but those of Galilee and Jerusalem. They had been taught to translate Hebrew into the Aramaic vernacular. They were strangers to the rhetorics of the schools, unfamiliar with either Aristotle or Euripides, but intimately conversant with Isaiah, the Psalms, probably less so with books like Enoch, but, of course, above all with the Thorah.

The meaning of this for the „church-idea" is not obscure. On consulting the LXX we find that, practically, *ʿēdah* is: *συναγωγή*, and *qāhāl* is: *ἐκκλησία*. Details and differences need not detain us here, as this would lead us into the history of the LXX and its various translators. Now, the last word seems to be used as the more sacred one, the other as a more political expression. ʿEdah seems, originally and generally, to apply to the convocation of the *men* of Israel, either for war or for other purposes, while qāhāl bears a reference to the covenant at Mount Sinai and to its renewal under Ezra. Qahal was the word which showed also more persistence than the other. As it implied — e.g. in Jer. XLIV : 15 and after Ezra — women and children also, its Greek equivalent *ἐκκλησία* was to become paramount, while *συναγωγή* became the Greek for the gatherings of those of the old religion.

Now, qāhāl should give in Aramaic *qĕhālā* and the verb *qĕhăl*. Both exist, but are not frequent. They are absent in our Syriac N.T.

The Damascene „people of the New Covenant" speak of their community as the ʿedah, less often as the qahal, reproducing the O.T. terms according to their own conditions.

In Aramaic the choice lies between *ʿedtha*, *qehala*, *kenushta*, *kenishta*

and *ṣibbura*. The first has been preferred by the Syrian translators. The second (qehala) has been, to my opinion, the word used by Jesus and the early Aramaic church, as *a.* it included the richest Messianic and spiritual content, *b.* it included women and children, *c.* it was current as *ἐκκλησία* in the diaspora owing to the preference of the LXX for this translation of qāhāl.

Why *ṣibbura* has fallen out, one cannot tell, but in Syriac the root QHL had several derivatives of an unfavourable meaning and may, for that reason, have seemed unsuitable. In Mt. XVIII, 18 Syrsin has *kĕnūshta*, and in Mt. XVI,18 Syrpal has *kĕnīshta*, which it repeats in XVIII, 18. Otherwise this word is the Aramaic for *συναγωγή*. In early times it was not unusual to form a small, more or less private synagogue and there once was an advantage in not underlining differences.

If professor Dodd's theory about the patriarchal aspirations of the Jerusalem community should be right, only Jerusalem with its dependencies could have been called the one *qĕhālā*. The dependent „churches" could only assume a humbler name, such as *ṣibbūra* or *kĕnīshta*. The usage of the N.T., especially that of Paul, would have disregarded these pretensions. This is already difficult to assume, but from the N.T. it is evident that the Aramaic Christians called themselves the „holy ones"! This seems to exclude the use of a neutral and commonplace word for their communities. They were convinced of their being the actual people of the Messiah, who soon would return with the clouds of heaven! They were the real heirs of the promised glory, the true Israel of the New Covenant!

Be this as it may, the supremely important point is, that the word in our Lord's own language, is *not one from the sphere of voluntary association* or of merely human institutions. It denoted Israel as a sacred whole and meant that the New Israel as a *people* was destined to be revealed in its organic unity in the Day of Judgment. That last Day will gather it round the Messianic throne.

Ecclesia and even our word „church" must be viewed under this eschatological aspect. This aspect cannot be neglected or be treated as not essential, for it belongs to the oldest kernel of the whole problem of relating our practice to its roots in the times of our Lord. Of course there are non-essential elements in history. To the born Greek e.g. the word *ἐκκλησία* suggested the idea of an assembly of „fully qualified" citizens. He may have found here the transition to a „citizenship" of the New Jerusalem and, along this line, a

justification for his claim on the promises of the prophets. Such reasonings may have paved the way for the shifting of the stress from a variety of expression of the ,,church-idea" towards the dream of sacred or even divinely ordained immutable ,,institutions".

On the whole two or three observations present themselves with some urgency: *a.* ,,ecclesia" does *not* suggest the idea of a unity which has been brought about by human initiative or by a natural desire for unity. The origin of the ,,church-idea" in the human sphere is emphatically *organic*, it is the historical adaptation of an earlier Israelitish idea. *b.* The unity of the qĕhālā wil be *revealed* in the Day of the Lord as the unity of the messianic people, which belongs to Him: the remnant which is gathered around the throne of the Messiah. The idea of the ,,visible" and the ,,unvisible" Church is evidently older than the actual church. It has its roots in the O.T. revelation. *c.* There is, of course, no sense in neglecting the Hellenic associations of the trend which is followed in the practical realizations of the ,,church-idea". In a comparatively short time the Christian world ceased to be Aramaic and relatively soon the Palestinian influence subsided. From the eschatological sphere with its qĕhālā and its collective expectations the attention was transferred to the individual appeal of the gospel of salvation. This shifting of the attention and the changed character of the missionary work in a pagan world may have been the cause of a growth of mysticism and sacramentalism which affected the intellectual consciousness of the ,,church-idea" as expressing itself in the empirical churches. A desire for institutional unity and unification and an interest in these subjects is already prominent e.g. in the letters of Ignatius at the beginning of the second century. But this is another subject than that of the testimony of the N.T.

Coming to conclusions we must as it seems arrive to the following:

I. In the N.T. *ecclesia* represents one and the same thought, and one which belongs to the field of religion not in any derived, but in the proper sense. That thought has not originated from a corporate life expressed by institutional devices, for it is essentially not institutional.

II. The N.T. ignores any and every concept of the ,,church", any and every ecclesiastical theory about its essence: it does not *define* a concept called ,,church". Such definitions are evidently

contrary to the very nature of biblical thought, its way of thinking being dynamic and ,,qualifying'', thus exhibiting a strong contrast with the static ideal of the Greek ,,definitions'', which are traditional for our dogmatics.

III. There are no different views of ,,the church'' in the N.T. You cannot e.g. distinguish one for which priesthood would be the very essence of its constitution, and another of which the reverse would be true. From one end to the other the N.T. offers one and the same ,,idea'' of the Church.

IV. As a consequence of this fact, one may observe in the whole N.T. the absence of institutional dissimilarity among the members of the churches. There are no ,,laymen'', and every form of institutional ,,sacerdotal grace'' is perfectly unknown. It does not appear even in remote corners of figurative language.

To sum up, not with a definition but with a general view of what appears in the way of the approach we have followed, we may say that the ,,ecclesia'' in the N.T. is *qualified* in the following manner:

> The one ecclesia of God is not an institutional, but a supernatural entity, which is growing with a growth that tends towards an eschatological end, because it is the sphere of action of the Heavenly Christ: for all its members are ,,in Christ'' and are knit together by a supernatural kinship; all their talents and all their actions are a continuation of the activity of Christ Himself, from whom all this is descending and in whom all this is concentrated, in order to realize the one final end, which will be revealed in the eschatological future as the one people of God, the ,,qĕhālā'' surrounding the throne, or, otherwise put, the one Celestial City, the New Jerusalem.

It is, therefore, clear that the N.T. does not and cannot decide our differences on the subject of the ,,true'' organization of the earthly Church, but its testimony, seen along the lines of our approach, greatly affects the *spirit* in which we should live inside our churches and deal with their problems, internal and oecumenical.

Manchester University, February 1946

LIEFDE, GERECHTIGHEID EN RECHT

DOOR

PROF. DR H. VAN OYEN

Groningen

In de theologische discussie van dezen tijd treedt de confrontatie tusschen liefde en gerechtigheid met groote urgentie aan den dag. Het is wellicht niet overdreven om te constateeren, dat in de bezinning op deze beide aspecten van het leven van den geloovige met God en van Gods handelen in Christus met den mensch problemen worden aangeraakt, die het geheele gebied der systematische theologie, vanaf de diepste kernen der verzoeningsleer tot in de verste uitloopers van de verhouding van christen en maatschappij, kerk en staat, in beweging dreigen te brengen. Liefde en gerechtigheid vormt indirect zoowel het thema van een onlangs verschenen artikel van Dr A. F. N. Lekkerkerker in de Vox Theologica (Dec. 1945) over „Verzoening" als van een boek als van Reinhold Niebuhr, „The Nature and Destiny of Man", I[5], 1946, II[3], 1944, van een werk als van Emil Brunner, „Gerechtigkeit", 1943, alsmede van de verzameling opstellen van A. A. van Ruler, „Religie en politiek", 1945. Waarlijk wat al te veel stof om in één tijdschriftartikel te bespreken en te toetsen!

Daar de Heer Lekkerkerker onszelf in de discussie rondom dit onderwerp betrekt, komt 't ons het eenvoudigst voor zoowel in zijn artikel de aanleiding te vinden voor ons uitgangspunt als de begrenzing van onze stof. Zooals bekend mag worden verondersteld vormt dit opstel een critiek op het tweede deel van Dr F. W. A. Korff's „Christologie". De auteur benut zijn critiek om een pleidooi te houden voor wat Ritschl en vervolgens Brunner genoemd hebben een „Umstimmung Gottes", van toornend tot vergevend door het feit van de satisfactio vicaria. Brunner acht een dergelijke stemmingswijziging een absurditeit en gelooft ook niet dat zij ergens serieus door de kerkleer wordt verdedigd. Dr Lekkerkerker toont aan ,dat ook Korff zich aan de zijde van Brunner en Ritschl schaart door van een dergelijke aan het recht ontleende figuur in de verzoening niet te willen weten. Maar dat beteekent dan ook, dat bij deze theologen de reconciliatie-zijde van de verzoening de overhand heeft en de expiatie in het gedrang komt; wel de *καταλλαγή*, maar niet de *ἱλασμός* krijgt bij Korff de volle kans, wel Versöhnung, geen

Sühne. Dit beteekent voorts, dat dan God wel subject, doch niet tegelijk object van de verzoening is, een gezichtspunt, dat toch immers op tal van belangrijke plaatsen naar voren treedt in den Bijbel: Ex. 30 : 15; Lev. 10 : 17; Num. 25; vooral Hebr. 2 : 17, enz. In dit alles acht Dr Lekkerkerker wel degelijk voldoende stof aanwezig om van een „Umstimmung" van God bij het kruis te spreken en aanvaardt hij volledig in de verzoeningsleer datgene wat zoovelen van Anselmus heeft afgeschrikt: de gedachte van de schending van Gods eer en recht, waarvoor pas in de door Jezus gedragen straf voldoening aan God wordt verschaft. De huivering bij de genoemde anti-Anselmiaansche theologen om de rechtsgedachte zoo integraal naast de barmhartigheid ingang te doen vinden, wordt door Dr Lekkerkerker niet verklaard door de suppositie of wellicht bij hen de ontroering om Gods erbarmen met den zondigen mensch dieper ging dan 't erkennen van Gods hervinden van zichzelf, neen, hij meent op het voetspoor van Ritschl, dat zij door een wijsgeerig Godsbegrip bezeten worden, dat alleen oog heeft voor de onveranderlijkheid Gods. Ik ben overtuigd, dat wijlen Dr Korff, die zoo gaarne getuigde van een „bewogen" God, pijnlijk getroffen zou zijn door dit verwijt! Het wordt bovendien in het spoor der neo-Barthiaansche theologie wel wat erg een mode elkaar in theologisch Nederland van wijsgeerige besmetting te beschuldigen. Dit is te goedkoop en berokkent schade aan het bij vele theologen toch al zoo bekrompen inzicht ten aanzien van de dienst, die de philosophie nu eenmaal aan de theologie heeft te bewijzen!

Eenzelfde pleidooi voor de expiatie als de orde van het recht naast en boven de reconciliatie als de orde der liefde treffen we aan bij den Heer van Ruler, die vanuit de expiatie de meest verregaande consequenties trekt voor zijn betoog over de verhouding van kerk en staat, van rechtspraak en strafwetgeving. Voor Van Ruler gaat de expiatie boven de reconciliatie, de genoegdoening van het recht aan God gaat voorop; rechtvaardiging is niet rechtvaardigmaking als een proces, waarin de mensch van de macht der zonde wordt vrijgemaakt, maar de Gerechtsprechung, waarin door een forensische, d.i. juridische daad Gods, dus door een rechterlijk oordeel Gods, de goddelooze wordt vrijgesproken van schuld. In het heil speelt het *recht* een essentieele rol, zoo wordt betoogd. Bang zijn voor bloedtheologie en juridische satisfactie-leer zijn verschijnselen van religieuze kinderziekten, die een volwassen mensch als te boven gekomen geacht mag worden (162).

Deze intimideerende toon om niet voor „vol" te worden aangezien als men het niet met den auteur eens is en die helaas herhaaldelijk den betoogtrant van den Hilversumschen predikant ontsiert en ernstig verzwakt, mag er ons toch niet van terughouden om eens een oogenblik rustig de stelling van beide genoemde auteurs te toetsen, dat het *juridische* in den Bijbel een zoo essentieele plaats inneemt en 't derhalve ook in de dogmatiek, in de ethiek, in de politiek, ja, waar niet, 't albeheerschende moment moet zijn, ware 't niet, dat er nog ons zooiets als liefde door God geschonken was om 't temidden van zonde en dood tijdelijk in dit leven te kunnen uithouden en niet subiet door het gericht Gods verslonden te worden (163).

Het is uiteraard gewenscht onze aandacht bij het beantwoorden van de gestelde vraag voor alles op het Oude Testament te vestigen, het boek, waarbij men zich met voorliefde aansluit als het gaat om de rechtsgedachte in de Bijbelsche signatuur.

Ongetwijfeld schijnt de woordenschat van het Oude Testament op zeer intensieve wijze door de nomenclatuur van het juridische bepaald te worden: recht, rechter, gerechtigheid, straf, schuld, e.d. komen herhaaldelijk voor. Dat de verleiding groot is, hier eenvoudigweg ons begrip van recht in de woorden van den tekst te interpreteeren, ligt voor de hand. Toch acht ik dit ten eenenmale ongeoorloofd. Wij krijgen hierdoor een misteekening van de boodschap van Oud en Nieuw Testament, die de meest vèrstrekkende gevolgen heeft. Ik wil in dit artikel trachten aan te toonen, dat de rechtsorde van het Oude Testament een geheel andere orde is dan die welke wij thans als rechtsorde kennen; beide vlakken dekken elkander slechts schijnbaar; wanneer voor beide ordeningen het woord „recht" gebezigd wordt dan zou ik zelfs nog huiveren om hier aan een spreken *analogice* te denken, welhaast zou ik geneigd zijn om een *aequivoce* spreken aan te nemen: één woord, dat voor twee geheel verschillende begrippen wordt gebezigd, zooals een peer een lamp en een vrucht kan zijn, een maat een matroos en een meetnorm. Ik wil aantoonen, dat het Bijbelsch recht een betrekking bedoelt, die niet raakt aan de betrekking, die de jurist op het oog heeft, als hij „het" recht bestudeert of „recht" spreekt.

Het klimaat, waarin alle O.T.-ische termen van recht, wet, inzetting e.d. thuishooren is dat van ṣĕdhāḳā en ṣedheḳ als de sfeer van geheelheid, waarin de Israeliet deel heeft aan het bĕrīth met JHVH.

Verbond met God en daarom en daarin verbond met elkaar is de veronderstelling van het geheele Israelitische leven. Recht handelen is handelen binnen de integriteit van het verbond, waarin 's menschen ziel is inbegrepen tot waarheid, tot heiliging voor JHVH. „To act rightly is not to act according to rules which are forced upon the man from without. The good man acts rightly, because he acts entirely in accordance with the nature of his soul. But the soul exists only as a link in a covenant; it maintains its nature by maintaining the covenant." [1]) Zoo wijst alle „recht" terug op „gerechtigheid" als de verbondsintegriteit, waarin God en mensch met elkaar te maken hebben. De gerechtigheid en de waarheid zijn realiteiten, waardoor het leven aan zijn zin beantwoordt, de verbondspartner krachtig en sterk is en er shālōm in zijn hart woont: „goedertierenheid en trouw ontmoeten elkaar, gerechtigheid en vrede kussen elkaar" (Ps. 85 : 11). Zoo zijn gerechtigheid en vrede practisch synoniemen, omdat zij in JHVH een eenheid vormen, die haar grondslag heeft in ḳārōbh van JHVH, de nabijheid, het heil (Ps. 85 : 10, 119 : 151; Jes. 50 : 8). De openbaring nu van deze ḳārōbh is ḥesedh, liefde, genade, barmhartigheid. En hiermede komen we tot het hart der O.T.-ische gerechtigheid: de beteekenis van het zoo essentieele woord ḥesedh. Ons refereerende aan de monografische studies van Nelson Glueck [2]) en W. F. Lofthouse [3]) blijkt, dat in ieder verbond ḥesedh de sfeer van verplichtende trouw is, waaraan men zich te houden heeft en waarin men wederzijds op elkaar is aangewezen. Maar hier is allerminst de contractueele relatie bedoeld, die wij Westerlingen er onwillekeurig in zullen leggen; Lofthouse schrijft „the conception is not an easy one for us; for we live in a world of contract, and not (to use the convenient distinction made by Sir Maine) of status. With us, the cash nexus is supreme. And we do not associate the cash nexus with any feelings which we could express by „leal love". But the Hebrews, like most of the ancients, lived in a world of covenant, not of contract. It is true that they had only one word, berith for the two English expressions. But it is still truer, that they did not understand the idea of contract at all. Ever bargain was to them a matter of covenant, of personal relations; any

[1]) Johs. Pedersen, *Israel, its life and culture*, 1926, p. 337.

[2]) Nelson Glueck, *Das Wort ḥesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche Verhaltungsweise*, 1927, tijdens de correctie kwam mij in handen: N. Snaith, *The distinctive ideas in the O.T.*, 1946.

[3]) W. F. Lofthouse, *Ḥen en Ḥesedh in the Old Testament*, ZATW 1933, S. 29 ff., zie ook W. ten Boom, *Het Woord Genade in het O.T.*, OEV 1938, p. 14.

though its fulfilment did not necessarily involve kindness or mercy (as the translations of the LXX and the English versions are driven to imply) it did involve a sense of personal attachment (based, if on nothing else on selfrespect), which might, and often did, pass into warm affection." Dit wil derhalve zeggen, dat ieder bĕrīth een persoonlijke trouw-relatie in zich draagt, die een totaal andere figuur vormt dan onze gedachte aan contract. Er is in ieder verbond een sterkere en zwakkere; verbreekt de sterkere het verbond, dan heeft, zoo zegt Lofthouse, de zwakkere een recht op ḥesedh. Verbreekt de zwakkere het verbond, dan heeft de sterkere, zich bewust van zijn ḥesedh, van zichuit het verbond te herstellen; hij is dit aan zijn eigen ḥesedh verplicht! „And this would mean, not the law-court, but close and intimate dealing, patience and reconciliation (that *katallage* which the English version translates as „atonement")." In deze persoonlijke relatie stelt het Bijbelsch getuigenis ook de sfeer van het verbond tusschen JHVH en zijn volk. Zooals de menschen onderling in verbondstrouw handelen, zoo handelt God aan hen, met deze uitzondering alleen dat JHVH in volstrekten zin jāschār, betrouwbaar, onkreukbaar is. En daarom is het in het verbond met JHVH deze zelf, die de sterke is, de dragende, hij houdt het verbond in stand. Hij schenkt het, roept het in 't leven. In het verbond straalt de ḥesedh van JHVH den bondgenoot als nooit te verliezen heerlijkheid tegen. *Nooit te verliezen*: dat is het groote geheim van het JHVH-verbond; wat Paulus in Rom. 11 : 29 heeft uitgedrukt in de woorden: „want de genadegiften en de roeping Gods zijn onberouwelijk" kenmerkt wel bij uitnemendheid den geest van het bĕrīth van den kant van God naar den menschelijken bondgenoot. De vertroosting voor den afvallige en ontrouwe in het verbond is dan ook gelegen in de zekerheid, dat de ḥesedh van JHVH zich weer zal openbaren, wijl zij eeuwig en onveranderlijk is. Door ontrouw is de mensch *in zichzelf* dàt als geheelheid, als kracht, als gezondheid zouden we haast zeggen, kwijtgeraakt wat de Ṣaddiḳ in het verbond eigen mag zijn; daarom vraagt hij om vergeving, om „genade": hij vraagt aan JHVH om *dezelfde* te blijven voor hem: de sterkere herstelt van zichuit weer het verbond; hij *verklaart hem weer tot ṣaddiḳ*, herstelt de ṣedhāḳā. Ziehier de grondslag ook voor de Paulinische rechtvaardigingsleer: Rom. 1 :17. Daarvoor immers is de ḥesedh Gods van eeuwigheid, daarvoor is God... God! Zou God door iets moeten worden omgestemd daar hij anders boos en toornig zou blijven, dan is hij God niet meer; zijn ḥesedh zou slechts tijdelijk

zijn geweest en niet betrouwbaar. De verbondsgedachte sluit vanuit het wezen der ḥesedh, der ṣedhāḳā en der emeth een wisselvalligheid Gods uit! Vandaar dat ḥesedh als genade en raḥamīm als liefde elkaar diep verwant zijn. Wij denken aan Psalm 51 : 3 „wees mij genadig, o God, naar uw ḥesedh, delg mijne overtredingen uit naar uw groote raḥamīm.” Zoo is dan „rechtvaardigen”: herstellen der gebroken orde door God. Pedersen zegt: „ḥisdiḳ... is only used to denote re-establishment, satisfaction of violated claims or the fulfilment of an incompletely satisfied claim” (p. 346). Juist vanuit de onveranderlijkheid der ḥesedh Gods is de rechtvaardiging van den zondaar mogelijk; dit heeft niets te maken met een wijsgeerige, ontologische onveranderlijkheid, zooals het Grieksche denken in de natuurwet een vorm van onveranderlijkheid meende te moeten opmerken; de onveranderlijkheid, op grond waarvan de rechtvaardiging geschiedt is die van Ps. 103 : 17. Dat er een bewogenheid Gods is, die toornt en het gelaat afwendt heft de goddelijke waarheid niet op, dat Hij vóór alles en in alles zijn ḥesedh bewaart: Jes. 54 : 7 vgg.

De principieele beteekenis voor de verzoeningsleer van wat wij tot nu toe hebben geschreven is dit, dat wel JHVH aan de zijnen telkens weer de gelegenheid bereidt om het geschonden verbond te herstellen, maar dat het een onbijbelsche gedachte is, dat er iets buiten God om, ten behoeve van Hem zou moeten geschieden, dat Hem gunstig zou moeten stemmen en Hem weer herstellen in de ware verbondshouding. En hiermede komen we op de exegese van Dr Lekkerkerker ten aanzien van kipper en *ἱλασκομαι*: de expiatie, die een even wezenlijk bestanddeel van de verzoeningsleer, en met name een juridisch bestanddeel, zou beteekenen als de reconciliatie, waar wij het tot nu toe over hadden. Het is op dit punt, dat hij onze exegese op Hebr. 2 : 17 afwijst, toen wij schreven dat bij deze plaats niet gesproken kan worden van een gunstig stemmen van God, maar het object van den *ἱλασμος* steeds de zonde is en niet God. [1]) Volgens Dr Lekkerkerker spreken de woorden *τὰ πρὸς τὸν θεὸν* hier duidelijke taal; wat Korff bij Anselmus laakt, dat deze de offergave ziet als een prestatie voor God, dat aanvaardt de Heer Lekkerkerker als goed-Bijbelsche leer en stellig velen met hem. Gaan we nu op de door hem aangehaalde plaatsen in dan blijkt al dadelijk Ex. 30 : 15–16 niet op te gaan, in vs 12 wordt duidelijk gesproken van „de verzoening van de ziel” der kinderen Israels, en is niet God object der

[1]) *Christus de Hoogepriester*, 1939, blz. 46.

verzoening, maar de mensch [1]); in Num. 25 wordt *voor* de Israelieten verzoening bewerkt: niet ten behoeve van God! In Leviticus geschiedt het ritueel steeds voor God, zegt Dr Lekkerkerker; inderdaad: vóór God, doch in den zin van: voor Gods aangezicht; het geheele offerritueel speelt zich af ter verzoening en ontzondiging van het volk (dus met het volk als object en God als subject, die deze gelegenheid geeft, wiens ḥesedh de kans geeft tot ontzondiging door het weg- en uitwisschend bloed) voor het aangezicht van JHVH en zóó is het ook in Hebr. 2 : 17 gedacht. In dit alles is, dunkt ons, van „God als object" geen sprake. [2]) Het geheele „commentaar", dat Dr Lekkerkerker vanuit Leviticus op Hebr. 2 : 17 geeft, is een slag in de lucht. Evenzeer is de aanhaling van Ex. 32 : 14 misplaatst, want hier wordt enkel verteld, dat Gods ḥēn zich liet gelden op het gebed van Mozes! Van een zoenoffer, dat God gunstig moet stemmen is hier geen spoor te vinden (deze plaats geldt mutatis mutandis ook voor Luc. 18 : 13 [3]), waarin Dr Lekkerkerker zoo'n groot struikelblok ziet voor hem, die de juridische satisfactie-theorie afwijst). Alsof, wie dit laatste doet, geen rekening zou houden met de echt-Bijbelsche prediking, dat God zich ontfermt op het gebed!! In deze zelfde gebedssfeer liggen ook de andere door Dr Lekkerkerker genoemde plaatsen in Zacharia en Maleachi. Overal wordt op deze plaatsen door den mensch gesmeekt, dat God zijn ḥesedh, ondanks zijn afval en zonde, hem zal doen geworden. En de geheele offerdienst is een teeken en zegel voor den mensch, dat God hem wil verzoenen met zichzelf (ἑαυτῷ) dus: één-doen-zijn in integriteit; Hij *geeft* het bloed ter reiniging en ontzondiging: Lev. 17 : 11 „daarom heb Ik het u op het altaar gegeven om over uwe zielen verzoening te doen". God is en blijft het subject, wanneer Hij de zijnen weer herstelt in de rechte verhouding tot Hem. Dat is het wonder van zijn ḥesedh, dat deze dezelfde blijft en juist in zijn toorn, in zijn smart, *niet zichzelf* zoekt en niet reflectorisch op zich uit is, maar op het verbond met zijn volk. Zeer terecht schrijft Dr M. H. Bolkestein: „Nooit is God het object der verzoening; Hij wordt niet verzoend, evenmin ver-

[1]) Dat overigens de offerpraktijk niet vrij gebleven is van heidensche insluipsels, waarbij inderdaad de mensch meent iets voor God te moeten presteeren en Hem „genadig te maken", blijkt wel uit het fel *profetisch protest* tegen de praktijk van het offerritueel. Dit is echter een historisch-psychologisch aspect dat ons thans niet mag afleiden van de visie op het essentieele karakter van het kipper. Vgl. o.a. J. Th. Ubbink, De Hoogepriester en zijn offer in de brief aan Hebreën, N. Th. S. XXII, speciaal blz. 182!

[2]) Vgl. ook W. Gesenius, *Hebr. Wörterbuch*, sub voce Kipper, S. 359.

[3]) ἱλάσθητί μοι: heeft mediale beteekenis: „maak, dat ik verzoend word".

zoent Hij zich met de wereld. De wereld wordt verzoend en God is het die dit doet. Het is Gods liefde, die hierin zichtbaar wordt, dat Hij de wereld met Zich verzoent." [1]) Daarom is het Kruis het opgericht teeken van zijn liefde, dat Hij gegeven heeft, op dezelfde wijze als in Lev. 17 : 11 Godzelf het subject is, die de daad der verzoening volbrengt. En de spits der verzoening, om met Dr Korff te spreken, gericht is op den mensch, liever zou ik zeggen: op het herstel van het bĕrīth.

Dr Lekkerkerker wil zich uit de tegenstrijdigheid, dat volgens hem God zoowel object als subject der verzoening is, redden door te spreken van een dialectische situatie. Ik vermoed zoo, dat het Oostersch Godsbesef weinig toegankelijk zal geweest zijn voor een dergelijke dialectische complicatie: daarvoor was de heerlijkheid van Gods ḥesedh en ṣedhāḳā een tè overweldigende werkelijkheid voor den Israëliet; daarvoor hield de Naam: „Ik zal voor u daar zijn," JHVH, een tè rijke belofte in, ondanks alle ontrouw en afval van 's menschen zijde!

Wij komen langzamerhand tot de kern van wat wij willen betoogen: iedere poging tot een juridische satisfactie-theorie is een *redeneering*, een *vorm van reflectie*, die in het ondoorgrondelijk mysterie der verzoening op analyseerende wijze wil doordringen en daarmede het geheim van Gods liefde ontluistert.

De redeneering van de „Umstimmung Gottes" is een *conclusie*. Als God vergeeft, als Hij een zoenmiddel stelt, dan... moet hij *dus* daarin zijn eigen eer weer willen herstellen en dus verzoent Hij zichzelf met ons. Ziehier de rede-figuur, de speculatie op juridischen grondslag, die het geheim doorbreekt en wil dóórdringen in de overleggingen van Gods Vaderhart. Vandaar dat men gedwongen is van een dialectische relatie te spreken!

Men meent in God een eischer te ontdekken, die voor zijn recht opkomt als tegenover een schuldenaar en ontwerpt een voldoeningstheorie, die de rechtsbeschouwingen uit een gesaeculariseerde wereld, uit een *contract-wereld* inbouwt in het berīth-bestel.

Dat hiertegen Ritschl zich meende te moeten verzetten, is er een symptoom van hoe deze groote theoloog een diep besef heeft gehad voor het goddelijk liefde-mysterie, waarin de Vader den verloren zoon weer in diens eer, als zoon herstelt. En dan gebruikt Ritschl speciaal een argument, dat wij bij Dr Lekkerkerker in zijn opstel

[1]) *De verzoening*, z.j., blz. 44.

over „Verzoening" niet naar voren gebracht zien en waarop wij niettemin volop de aandacht moeten vestigen om onze aanvankelijke stelling, dat hier welhaast op aequivoce wijze van „recht" in de verzoeningsleer wordt gesproken, waar te maken. Afgezien van de vraag of de satisfactie-gedachte in het Romeinsch dan wel in het Germaansch recht thuishoort, waarover Ritschl delibereert, lijkt ons van meer belang een gezichtspunt, dat hij in deze zin tot uitdrukking brengt: „Im Laufe der Erörterung wird der Gott, welcher durch die Absicht der Beseligung der Menschen die ganze Welt umspannt, herabgedrückt zu dem höchstehenden Gliede der nach germanischen Begriffen eingerichteten Rechtsgemeinschaft der Menschen." [1]) Uit angst voor het Grieksche onveranderlijkheidsprincipe der godheid, zoo zegt hij, heeft Anselmus „Gott persönlich in den Wechsel der menschlichen Verhältnissen hineingezogen, indem er die Sünde als Verletzung seiner Ehre bezeichnet hat (violatio); persönlich soll er durch die Genugthuung Christi befriedigt worden sein, um nach dem Ersatz seines Rechtes die erforderliche Verzeihung den Menschen zuzuwenden. Dadurch ist ein Wechsel in Gott selbst, eine Abhängigkeit seiner Stellung zu den Menschen von dem Wechsel gewisser Ereignisse behauptet."

Ritschl protesteert dus tegen een juridificeering van de verzoening, omdat hij daar een betrekken van Gods liefde in ziet binnen de sfeer van de gesaecülariseerde rechtsgemeenschap. Wij zagen hoe het Israelitisch „rechts"-bestel gebaseerd is in de ṣedhāḳā van het bĕrīth. Hoe JHVH de eeuwige garant is van dit bestel en het rust in zijn ḥesedh en emeth. En waar in alle sociale afglanzen van het verbond: in gezin en in vriendschap en in politiek verbond de sterkere het steeds aan zijn eer verplicht is den zwakkere te herstellen in de verbondsbetrekking, zoo bij opperste instantie JHVH zelf: Hij verzoent den zondaar met zichzelf, dat is zijn hesedh, die onveranderlijk heerlijk is, zelfs in zijn toorn; *vandaar dat hier nimmer sprake kan zijn van een rechtsgeding, waarin, abstract en algeldig, ieder persoonlijk-bewogen, ieder ḥesedh-raḥamīm-element kan weggedacht.*

Inderdaad: *dat* is het wat de Bijbelsche verzoeningsleer scheidt, onherroepelijk en meedoogenloos scheidt, van iedere „rechts"-constructie en het een ontluistering van de heerlijkheid van Gods *persoonlijke* barmhartigheid is, wanneer het „recht" als het diepstgoddelijk wezenskenmerk wordt verkondigd!

Vanuit een stellig niet af te keuren drang om toch maar goed-

[1]) *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 2. Aufl., I. Bd., 1882, S. 42.

Bijbelsch-realistisch te preeken en alle philosophie buiten beschouwing te laten, komt men er tegenwoordig weer bewust toe om op de gerechtigheid Gods extra den nadruk te leggen. Men weet dan tevens dat men bij de gemeente een bereid oor vindt, want welk geluid is zoeter voor een lang-gekwelde ziel dan het lied van de wraak en de vergelding! Zoo zien we dan God zelf met zijn zwaard verschijnen als „höchststehendes Glied der menschlichen Rechtsgemeinschaft" en Hij houdt voor ons bijltjesdag door zijn dienaresse: de overheid („Religie en politiek", blz. 163). Zoo vloeit vanuit het hart der expiatie het recht rechtlijnig voort in de handen der overheid en der rechters; het recht wordt goddelijk attribuut bij uitstek.

Ziehier een misteekening van den Bijbel èn van het recht beide. Waarom een misteekening van het eerste, toonden wij in het voorafgaande aan. Waarom een misteekening van het laatste, moge thans aan de orde worden gesteld.

Wie wel eens een inleiding tot de rechtswetenschap heeft opgeslagen, is tot de wellicht ietwat ontnuchterende ontdekking gekomen, dat de rechtswetenschap voor en na worstelt om een klaar begrip van wat „recht" nu eigenlijk is. De jongste inaugureele oratie op dit gebied is geheel aan deze principieele vraag gewijd: „Ons oordeel over wat recht moet zijn" door Dr G. E. Langemeyer (Leiden, 7 Juni jl.). Men leze diens bewerking van Van Apeldoorn's „Inleiding tot de studie van het Nederlandsch recht", 1946, men verdiepe zich in de voortreffelijke rede van Mr Paul Scholten over „Recht en gerechtigheid" op 8 Jan. 1932; enkele titels slechts, die den simplificeerenden theoloog wat bescheidener kunnen maken ten opzichte van een hoogdravende verabsoluteering van „het recht"! Van welke zijde men deze problematiek ook beziet, dit komt wel met eenige algemeen erkende stelligheid aan den dag, dat alle rechtsleer gedragen wordt door één, zeer bescheiden en voorloopig formeel beginsel, dat door Prof. Langemeyer aldus onder woorden wordt gebracht: een poging tot „objectiviteit, de eisch, dat gelijke gevallen gelijk moeten worden behandeld, en verschillende in evenredigheid van het verschil" (Rede, blz. 6). Zoo is recht een *poging* tot gerechtigheid, maar wat is gerechtigheid? Dit hangt ten nauwste samen met de problematiek van het zedelijk oordeel en daarmede komt het, naar de inzichten van wijlen Paul Scholten, voor rekening van de innerlijke overtuiging van den rechter; het recht heeft als positief geldende regel deel aan het ideaal der gerechtigheid. Vragen we nu

weer opnieuw wat dit laatste inhoudt, dan is het vrijwel onvermijdelijk in de begripsbepalingen van het *natuurrecht* terecht te komen en naar aanleiding van het Aristotelisch-Romeinsche beginsel te spreken van het ,,suum cuique tribuere". We krijgen dan een definitie als deze: ,,Rechtvaardig is een ordening, waarbij er een evenwicht is tusschen de beschermde belangen, waarbij ieder dus zooveel mogelijk krijgt wat hem toekomt" (Langemeyer, Inleiding, blz. 9). Achter het beginsel der evenredigheid staat dus met grooten nadruk: ieder zooveel mogelijk het zijne! Zelfhandhaving is het attribuut bij uitnemendheid van het recht. Ik denk aan de woorden van Mr Scholten in een andere brochure: ,,Recht en liefde", blz. 4 (Synthese, blz. 182): ,,Wanneer het recht mij zekere goederen toebedeelt, het mogen goederen in den gewonen zin van het woord zijn dan wel ideëele belangen: eer, goede naam en zoo, dan handhaaf ik met het recht mijzelven, met het recht van eigendom *mijn* eigendom. En dat geldt niet alleen voor het zoogenaamde privaatrecht, bij de verdeeling der levenswaarden voor de individuen, het is een waarheid, die veel ruimer kring bestrijkt. Ieder, die gezag doet gelden, die op dat gezag beroep doet, legt *zijn* wil op aan den medemensch. Wien macht is gegeven, handhaaft bij het gebruik van die macht evenzeer zichzelven, den machthebber, als de belangen, waarvoor hij optreedt."

Een en ander beteekent, dat van recht uitsluitend sprake is: *a.* in een wereld van strijd, waar de vrede verbroken is en moet worden hersteld; wij, theologen, zouden zeggen: recht geldt voor een gevallen wereld, het is een ordening, die noodig is dank zij de zonde; *b.* die gebroken orde tracht *ik*, vanuit mijn belang, weer te herstellen; *ik* ben tekort gedaan en *ik* eisch mijn ,,recht": zonder aanziens des persoons, koel, onverbiddelijk; ,,het" recht wordt in de concrete situatie van het geding tot ,,mijn" recht. ,,Wij hebben zoolang enkel liefde en gerechtigheid onze wegen bepalen, af te wachten, wij mogen niet eischen. En het recht geeft ons juist deze bevoegdheid" (Scholten).

In het recht zit dus essentieel het moment van het *egocentrische*, de *absolute aanspraak* op eigendom, macht, bezit, verworven goed. Het gaat om de ,,cash nexus". In het recht wordt het menschelijk ik tot een absoluut en ongebroken grootheid. [1]) Nogmaals: het recht

[1]) Vandaar dat de vraag om „recht" als een zich-zelf-handhavende actie zoo onbekend is aan de oudste christengemeente. Vandaar 't los-zijn van bezit in de Bergrede; Jezus' antwoord in Luc. 12 : 14; de „cash nexus" is voor Jezus onbelangrijk. Ik wees erop in mijn *Christelijke ethica*, 1946, blz. 52–58, 90 vg.

behoort typisch tot de orde van een gevallen wereld. Het is daarom treffend juist gezien als De Quervain van het recht spreekt als van *Notrecht.* [1]) Wel verre van „recht" als een eerste goddelijke deugd te beschouwen, mogen we het recht, indien we al een idealistische (Stammler, Sohm) of een natuurrechtelijke interpretatie afwijzen, hoogstens als een toelating Gods beschouwen vanwege de „hardigheid van onze harten", zooals Jezus over Mozes spreekt bij de vraag van de echtscheiding. We moeten onszelf nu eenmaal in deze wereld handhaven; we kunnen ons „recht" niet prijsgeven zonder daarmede den duivel volledig speelruimte te geven! Is nu aardsch recht een analogie van Gods recht? Zeker, De Quervain neigt er eenerzijds toe over om van een analogie te spreken, als hij deze woorden schrijft: „Der Christ aber darf in der Rechtsordnung ein Gleichnis der Herrschaft Gottes sehen: in dem Schutz, der dem Armen zuteil ward, in der Beugung des Stolzes, in der Gabe des Friedens. Nicht der Staat und nicht das Recht an sich sind Bilder der Herrschaft Gottes" [2]), maar dan vragen wij ons af of hij zich anderzijds niet ernstig verwijdert van deze analogie-gedachte wanneer hij schrijft naar aanleiding van den oorlog: „Wir haben hier eine Parallele zu dem, was im bürgerlichen Leben geschieht, wenn zwei Parteien sich nicht zu einigen vermögen und an das Gericht appellieren. Das Gericht schafft eine *Notlösung*. Der prozedierende Mensch ist nicht gerechtfertigt. Sein Prozedieren zeugt von menschlicher Ratlosigkeit; aber das Gericht selbst ist eine Gabe Gottes für uns vielfach ratlose Menschen" (S. 425). Met deze woorden zijn wij dunkt ons wel zeer sterk ingeleid, zoowel in de signatuur van het Bijbelsche denken als in de lijn van een wetenschappelijk verantwoorde visie op het recht in onze maatschappij. Juist bij de wetenschappelijk-diepe denkers onder de juristen treft ons die toon van bescheidenheid en voorzichtigheid ten aanzien van de verhouding van het jus constitutum en het jus constituendum, recht en gerechtigheid. Er is bij hen zuiverder besef van de grenzen van het recht en de betrekkelijkheid van vonnis en wet dan bij sommige theologen, die het recht van den staat en daarmede den staat zelf gaan verabsoluteeren, terwille van een goddelijk rechtsbegrip, waarvan wij geen schijn in den Bijbel vinden. Daarom doet een uitspraak als van De Quervain zoo weldadig aan, als deze opmerkt, dat de Kerk geen

---

[1]) A. de Quervain, *Kirche, Volk, Staat,* 1945, S. 50.

[2]) *Die Heiligung*, 1942, S. 292.

christelijke staat wil, „denn sie weiss, dass auch der Staat, der in christlicher Verantwortung regiert wird, Staat bleibt, *Not*lösungen schafft, ein *Not*recht aufrichtet" (K.V.S. 51).

Keeren wij thans terug tot ons eigenlijk punt van bespreking: het juridische element in de verzoeningsleer, dan moge uit het voorafgaande gebleken zijn, waarom een juridische satisfactieleer God noodzakelijk stelt als procedeerend ik aan het begin van een reeks, waarin de mensch mede een schakel, een correlatie is. God wordt dan in de „Ratlosigkeit" (De Quervain) van het recht betrokken; vanuit dien nood is het om Hemzelf te doen, Hij moet zichzelf zien te handhaven; met onverbiddelijke hardheid en zonder aanzien des persoons laat Hij „recht" gelden; barmhartigheid, ontferming, genade zijn hier corpora aliena. Zeker, zoo „hadert" de mensch wel met zijn God en eischt van Hem zijn recht, maar... „hadert" God ook zoo met den mensch, met zijn volk? Of is het juist de Hebreërbrief, die hier het verschil op onvergelijkelijk treffende wijze heeft laten zien in 6 : 13–20? Daar wordt de mensch ten voorbeeld gesteld in zijn „rechten", zijn „hadern" met den meerdere dan hijzelf (denk aan de reeks van Ritschl!), maar al 's menschen „hadern" is vastgeloopen op de *eed*, die God van eeuwigheid gezworen heeft om het *onveranderlijke* van zijn raad klaar tot uitdrukking te brengen. Het is de onveranderlijke ḥesedh, de emeth, de raḥamīm, de *ἀγαπη* van God in Christus, die als anker der ziel rust in het binnenste van het heiligdom. Deze eeuwige, onveranderlijke eed van zijn liefde is de „krachtige vertroosting", die door den schrijver van den Hebreënbrief aan zijn lezers wordt voorgehouden.

Wij staan nu voor de keus: zullen bij de prediking der verzoening uitgaan van het „recht" Gods, van het oordeel als het „overvloedige", om daarna flitsen van barmhartigheid er doorheen te laten spelen, spaarzamelijke momenten van behoud en geduld, of zullen wij de gemeente verkondigen, dat „waar de zonde toenam, de genade *meer dan overvloedig is geworden*" (Rom. 5 : 20), dat God de „misdaad der vaderen bezoekt tot in het derde en vierde lid dergenen, die Hem haten, maar barmhartigheid bewijst aan duizenden („leden") dergenen, die Hem liefhebben" (Ex. 20 : 5, 6)? Zal het flitsen van den toorn om de zonde ons alleen maar dieper overtuigen van de onveranderlijkheid, niet van zijn zijn, maar van Zijn ḥesedh? Zullen wij kunnen prediken, dat de „heilige geschiedenis is liefdes-

geschiedenis" [1])? Of zullen wij aan de gemeente verkondigen dat helaas niet enkel de wereld is een tooneel van zelfhandhaving en strijd, van radeloosheid om eigen ik te handhaven, maar dat dit nog maar enkel een flauwe afschaduwing is van wat zich rondom het kruis afspeelt en dat, evenals bij Heraclitus, ook de vader van Jezus Christus is de God van den strijd?

Wij wenschen met zeer grooten nadruk af te wijzen de misvatting, alsof wij ten koste van de ṣedhāḳā de ḥesedh zouden willen verabsoluteeren en zouden willen ontkennen, dat er in het Bijbelsch getuigenis met kracht gesproken wordt van Gods toorn en gericht. Wij hebben enkel willen aantoonen, dat men de noties van *ons* wereldsch recht, van straf, vonnis, vergelding, e.d. niet zonder meer op de Bijbelsche signatuur mag neerleggen. Hier gelden menigmaal dezelfde woorden, die gansch andere waarden hebben; zóó anders, dat het de vraag is of zelfs nog wel van analogie gesproken kan worden. *Onze* rechtsbegrippen komen op uit een door en door met zonde geïnfecteerde gedachtenwereld, het ons-verongelijkt-gevoelen, de zelfhandhaving, de angst om het bestaan. *Gods* ḥesedh en ṣedhāḳā komen op vanuit de integriteit, de heiligheid, de heerlijkheid, die enkel God in zichzelven kent. Hier staan wij voor het mysterie. Hier is ons analyseerend en abstraheerend denken een grens gesteld. Hier past de aanbidding en de dankbaarheid, hier past de schuldebelijdenis en het geloof, dat Hij op zijn belofte, zijn onwankelbare en onveranderlijke eed, herstelt, geneest en herschept.

Zoo is dan naar ons inzicht de orde van de drie deugden, die als titel boven dit opstel staan, niet: recht, gerechtigheid, liefde, maar omgekeerd: liefde, gerechtigheid, recht. Als Paulus zegt *μείζων (δε τουτων) ἡ ἀγάπη* en Johannes *ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστὶν* dan keeren we de orde van Gods Raad om door van het recht uit te gaan. 't Eerste is de liefde. Dit is nu wel geheel onbegrijpelijk en ver boven bidden en denken; maar daarvoor is het dan ook de „blijde boodschap", die van Godswege tot ons komt. Wie bevreesd is met dit alles voor weekelijk gehouden te worden, heeft zich door Nietzsche's misvatting van de Bijbelsche liefdesgedachte op een dwaalspoor laten brengen.

---

[1]) K. H. Miskotte, *Bijbelsch ABC*, z.j., blz. 77.
Wij staan daarmede voor een schokkend probleem van nationale beteekenis in hoeverre een zich zelf-zoekend nood-recht zich zal moeten laten gezeggen door de Bijbelsche boodschap der vergeving.

Wij hadden in dit artikel slechts gelegenheid op een concreet gesprek ten aanzien van de verzoeningsleer een oogenblik in te gaan. De conferentie na Paschen op „Kerk en Wereld" gaf er ook aanleiding toe. De voortgang van het gesprek zou nu ongetwijfeld de sociaal-ethische vragen in het geding brengen, naar aanleiding van b.v. de in den aanvang genoemde werken van een Brunner en een Niebuhr. Daarvoor is meer dan één opstel vereischt. In ieder geval komt 't ons voor, dat de oplossing van deze vragen moet gezocht worden in de Bijbelsche structuur, waarbij scherp wordt onderscheiden tusschen zelf-*verloochenende* liefde en zelf-*zoekend* recht.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

Voor de wetenschap ligt zelden kracht in het isolement. Daarom volgt hieronder een lijst van kerk- en dogmenhistorische litteratuur, die gedurende de oorlogsjaren in het buitenland is verschenen. Zij is verdeeld naar algemeene perioden en vervolgens, voornamelijk voor moderne geschiedenis, naar landen en werelddeelen. De keuze der titels is geschied naar onderwerpen en schrijvers. Er loopen ook meer populaire werken onder door (Coll. Les Vainqueurs; Zwingli-Bücherei, e.a.). De meeste komen nog niet voor in het Handboek der Kerkgeschiedenis van Bakhuizen van den Brink en Lindeboom. Met het oog op het verband der kerkgeschiedenis met de wereldgeschiedenis in het algemeen, hebben wij de grenzen niet zeer nauw getrokken, integendeel, hier en daar gaarne overschreden. Niet vermeld zijn tijdschriftartikelen, omdat ons dit te ver zou voeren. Evenmin in Nederland verschenen werken, hetzij deze op ons land, hetzij op de algemeene kerkgeschiedenis betrekking hebben. Hiervoor wachte men den Bundel over de α-vakken af van de Werkgemeenschap vanWetenschappelijke Organisaties in Nederland, die in de maak is.

Voor compleetheid kunnen wij onder de huidige omstandigheden in de verste verte niet instaan.

Een volgend maal hopen wij meer speciale bronnen- en tekstuitgaven te kunnen vermelden.

I. ALGEMEENE WERKEN

CH. POULET, *L'initiation à l'histoire ecclésiastique*, Paris, Beauchesne,1944, 12°, 360 p., frs 81,—

K. S. LATOURETTE, *The unquenchable light*, New-York, Harper, 1941, XX–191 p., $ 2,—

A. G. BAKER, *A short history of Christianity*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1940, VII-279 p., $ 2,—

L. P. QUALBEN, *A history of the Christian Church*, New ed., London, Nelson, 1940, 654 p., 12 s. 6 d.

E. BUONAIUTI, *Storia del Cristianesimo*, 3 vol., Milano, Corbaccio, 1942–1943, 8°, 552, 738, 807 p., à L 50,—

H. HOLMQUIST-J. NØRREGAARD, *Kirkehistorie. Oldtid og Middelalder*, I, 1, København, Schultz, 1946, 261 S.

B. J. KIDD, *Documents Illustrative of the History of the Church*, 3 vols, S.P.C.K., 1932–1941

H. BETTENSON, *Documents of the Christian Church*, Oxford, Univ. Press, 1943, XVIII–456 p.

M. MÜLLER, *Gestalten und Kräfte evangelischer Kirchengeschichte*. I, 1, *Altertum und Mittelalter*, Stuttgart, Evang. Missonsverl., 1941, 439 S., M 9,—

J. V. WALTER, *Christentum und Frömmigkeit*. Gesammelte Vorträge u. Aufsätze. Gütersloh, Bertelsmann, 1941, VII–366 S., M 11,—

PH. HUGHES, *A popular History of the Catholic Church*, Burns, Oates, 1940, 308 p.

E. PARMALEE PRENTICE, *Hunger and history. The influence of hunger on human history*, London, Harper, 1939, 8°, 269 p. a. 17 fig.

T. G. JALLAND, *The Church and the papacy. A historical study*, London, S.P.C.K., 1944, XII-568 p. 25 s.

II. VROEGSTE CHRISTENDOM

J. R. PALANQUE, H. DAVENSON, P. FABRE, G. DE PLINVAL, J. CHAMPOMIER et M. E. LAUZIÈRE, *Le christianisme et la fin du monde antique*, Lyon, Edit. de l'Abeille, 1943, 16°, 214 p., frs 36,—

E. T. SALMON, *A history of the Roman world from* 30 *B.C.* to *A.D.* 138. (Macmillan's history of the Greek and Roman world, Vol. VI), New-York, Macmillan, 1944, XIII–363 p., $ 5,50

H. M. D. PARKER, *A history of the Roman world from A.D.* 138 *to* 337 (Macmillan's history of the Greek and Roman world, Vol. VII), New-York, Macmillan, 1939, XII–402 p., $ 4,40

TH. BIRT, *Das römische Weltreich*, Berlin, Knaur, 1941, 12°, 604 S., 32 Fig. u. 1 Karte.

K. PFISTER, *Der Untergang der antiken Welt*, Leipzig, W. Goldmann, 1941, 345 S. u. 38 Abb., M 10,—

CH. N. COCHRANE, *Christianity and classical culture. A study of thought and action from Augustus to Augstine*, New-York, Oxford Univ. Press, 1940, VII–523 p., $ 8,—

H. WILLI, *Am Urquell. Die unchristliche Gemeinde in Jerusalem*, Basel, V. Gaiser, 1945, In-12, 45 S., frs 2,20

W. O. E. OESTERLEY, *The Jews and Judaism during the Greek Period. The background of Christianity*, S.P.C.K., 1941, X–307 p.

I. BEAUFAYS, *Saint Paul*, 2e édit., Bruxelles, Éditions universitaires, 1944, 12°, 170 p., frs 36,—

W. L. KNOX, *St. Paul and the Church of the Gentiles*, Cambridge Univ. Press, 1939, XI–261 p.

W. L. KNOX, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity*, British Academy, 1944, 108 p.

C. T. CRAIG, *The beginning of Christianity*, Nashville, Abingdon-Cokesbury Press, 1943, 366 p., $ 2,75

E. F. SCOTT, *The nature of the Early Church*, New-York, Scribner's 1941, VIII–245 p., $ 2,—

W. LOWRIE, *SS. Peter and Paul in Rome*, Oxford Univ. Press, 1940, 164 p., 8 s. 6 d.

F. V. FILSON, *Pioneers of the primitive Church*, New-York, Abingdon, 1940, 194 p., $ 2,—

F. B. CLOGG, *Christian Character in the Early Church*, Epworth Press, 1944, 150 p.

A. SCHRANER, *Blutendes Christentum. Die Christenverfolgungen bis ins IV. Jht.*, Schaan (Liechtenstein), L. Hilty, 1945, 8°, IV–270 S., frs 7,—

A. SABA, *Martirio e trionfo del cristianesimo* (Storia e civiltà), Milano, Istit. per gli studi di politica internaz., 1942, 8°, 191 p., L 23,—

J. V. BARTLET, *Church life and Church order during the first four centuries.* Ed. by C. J. Cadoux, Oxford, Blackwell, 1943, LXIV–207 p., 15 s.

K. M. SETTON, *Christian attitude towards the emperor in the fourth century. Especially as shown in adresses to the emperor* (Studies in history, economics and public law. Fasc. 428), New-York, Columbia Univ. Press, 8°, 239 p.

R. DEVREESSE, *Le patriarchat d'Antioche, depuis la paix de l'Eglise jusqu'à la conquête arabe* (Études palestiniennes et orientales), Paris, J. Gabalda, 1945, 8°, XIX–340 p., et 8 cartes

M. WERNER, *Die Entstehung des Christlichen Dogmas*, Bern, Paul Haupt, 1941, XXI–730 S., frs 25,—

W. MICHAELIS, *Zur Engelchristologie im Urchristentum. Abbau der Konstruction M. Werners*, Basel, Majer, 1943, 240 S., frs 6,80

G. L. PRESTIGE, *Fathers and Heretics*, S.P.C.K., 1940, VII–432 p.

W. J. SPARROW SIMPSON, *St. Augustine's Episcopate*, S.P.C.K., 1944, 160 p.

FR. HEILER, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus* (Die kath. Kirche des Ostens und Westens, Bd. II, 1), Basel, Reinhardt, 1941, XVI–420 S., frs 16,—

TREVOR JALLAND, *The Life and Times of St. Leo the Great*, London, S.P.C.K., 1941, 542 p.

III. MIDDELEEUWEN

G. COHEN, *La grande clarté du moyen âge*, Paris, Gallimard, 1945, 16°, 184 p.

J. R. PALANQUE, S. BARRAULT, J. B. GAI, E. DELARUELLE, A. M. JACQUIN, M. E. LAUZIÉRE, G. BARDY et A. BOCOGNANO, *Le christianisme et l'Occident barbare*, Paris, Édit. du Cerf, 1945, 16°, 433 p.

L. SCHMIDT, *Geschichte der Wandalen*, 2e édit., München, Beck, 1942, 4°, VIII–203 S. u. 1 Karte, M 10,—

W. DOUGLAS SIMPSON, *St. Ninnian and the Origin of the Christian Church in Scotland*, Oliver and Boyd, 1940, 110 p.

B. COLGRAVE, *Two Lives of St. Cuthbert. A Life by an anonymous monk of Lindisfarne and Bade's Prose Life.* Texts, transl. a. notes, Cambridge Univ. Press, 1940, 390 p.

D. KWOWLES, *The Religions Houses of Mediaeval England*, Sheed and Ward, 1940, VI–167 p.

G. FORNASERI, *La Santa Romana Repubblica. Profilo storico del medio evo*, Napoli, Ricciardi, 1942, In-8, 378 p.

W. GOETZ, *Italien im Mittelalter*, Leipzig, Koehler u. Amelang, 1942, 2 vol, .8°, 222 u. 229 S., M 8,—

M. BREMOND et J. GAUDEMET, *L'empire chrétien et ses destinées du XIe au XIIIe s.*, Paris, Libr. gén. de droit et de jurisprudence, 1944, 8°, 284 p., frs 200,—

M. LOBET, *Godefroid de Bouillon. Essai de biographie antilégendaire*, Bruxelles, Les Écrits, 1943, 12°, 192 p.

N. BANESCU, *Le patriarche Athanase Ier et Andronic II Paléologue. État religieux, politique et social de l'empire* (Bull. sect. hist. Acad. Roum., T. XXIII, fasc. 1), Bucaresti, Monitorul oficial si Impr. Statului, 1942, 29 p.

J. R. H. MOORMAN, *The Sources for the Life of St. Francis of Assisi*, Manchester Univ. Press, 1940, XVI–176 p.

P. JUILLARD, *Le Poverello d' Assise, chantre de l'amour divin*. Coll. Les Vainqueurs, no XIII, Genève, Labor, 1944, 150 p., frs 3,75

K. WIMMER, *Kaiser Ludwig der Bayer im Kampf um das Reich*, München, Hoheneichenverl., 1942, XVI–266 S., M 7,20

P. VAN USSEL, *De regeering van Maria van Bourgondië over de Nederlanden* (Univ. de Louvain. Recueil de travaux, 2e série, fasc. 15), Leuven, Bibliothèque de l'Université, 1943, 8°, XL–151 blz. en 13 pl.

A. BAILLY, *La guerre de Cent ans* (Connaissance de l'hist.), Paris, A.Fayard 1943, 16°, 285 p.

M. W. BALDWIN, *The medieval Papacy in action*, New-York, Macmillan, 1940, XIII–113 p., $ 1,—

W. K. FERGUSON, *The Renaissance*, New-York, H. Holt, 1940, VIII–148 p., $ 1,—

E. GARIN, *Il Rinascimento italiano. Documenti di storia e di pensiero politico*, Milano, Istit. per gli studi di politica internaz., 1941, 16°, 404 p. e 9 fig.

V. MAGNI, *L'apostolo del Rinascimento. Savonarola*, Firenze, Salani, 1941, 606 p.

G. BERZERO, *Vita di Gerolamo Savonarola*, Brescia, Edit. Queriniana, 1942, 8°, 358 p., L 18,—

GEISENDORF-DES GOUTES, *Savonarole, chevalier du Christ*. Coll. Les Vainqueurs, no XI, Genève, Labor, 1943, 212 p., frs 3,75

E. F. JACOB, *Essays in the conciliar epoch* (Tout memorial publication fund), Manchester, Univ. Press, 1943, VIII–192 p., 10 s. 6 d.

P. G. LINDHARDT, *Danmark og Reformkoncilierne. Studier over den danske kirkes forhold til de konciliaere reformbestraebelser*, 1414–1443 (Teol. stud., Bd. 2), Kopenhagen, G. E. C. Gads, 1942, 8°, 118 S.

J. CALMETTE, *Les dernières étapes du moyen âge français*, Paris, Hachette, 1944, 16°, 256 p., frs 48,—

IV. NIEUWE TIJD

A. P. WATTS, *A history of Western civilization from the Reformation to the present*, T. II, New-York, Prentice-hall, 1939, XVII–1055 p., $ 5,—

CH. POULET, *Histoire du christianisme*. T. III, *Temps modernes*. Index alphabétique et analytique, Paris, Beauchesne, 1943, 4°

KAISER, REICH und REFORMATION, 1517–1525. *Quellen zur neueren Geschichte*, H. 3, Bern, Lang, 1944, 62 S., frs 2,80

E. VALVEKENS, *De onbekende keizer Karel V*, Brugge, Kinkhoren (z.j.), 311 blz., frs 35,—

P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*. T. II, *L'Eglise catholique. La crise et la renaissance*, 2e édit. rev. et augm. d'une bibliographie critique par Y. Lanhers, Melun, 1944, 8°, xiv, 639 p.

J. Mackinnon, *The Origins of the Reformation*, London, Longmans, 1939, 448 p.

J. Pounder Whitney, *The History of the Reformation*, S.P.C.K., 1940, 542 p.

F. J. Montalbán, *Los origenes de la Reforma protestante*, Madrid, Edic. Fax, 1942, 8°, 182–xxvi p. en 9 pl., Pes. 12,—

J. L. Ainslie, *Doctrines of Ministerial Order in the Reformed Churches of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, London, T. and T. Clarke, 1940, xii–276 p.

G. Castella, *Papstgeschichte*. T. II, *Von der Renaissance bis zur Französischen Revolution*, Zürich, Fraumünster-Verl., 1945, 4°, iv–448 p., 20 Fig. u. 10 Pl., frs 38,—

G. Castella, *Histoire des papes*. T. II, *De la Renaissance jusqu'à la Révolution française*, Zürich, Edit. Fraumünster, 1944, 4°, iv–374 p., 20 fig. et 10 pl., frs 42,—

J. Brodrick, *The Origin of the Jezuites*, London, Longmans, 1940, vi–274 p.

H. Lang, *Politische Geschichtsbilder zu Anfang des XIX. Jhts.* (Berner Untersuch. zur Allgem. Gesch. Fasc. 14), Aarau, 1944

J. F. C. Fuller, *Decisive battles: their influence upon history and civilization*. T. II, *From Napoleon the First to general Franco*, London, Eyre and S., 1940, 16 s.

L. Genet, *L'époque contemporaine*, 1815–1919. Fasc. 1, *De* 1815 *à* 1871 (Nouveau cours d'histoire), Paris, Hatier, 1945, 8°, 406 p., fig., cartes et plans, frs 120,—

K. S. Latourette, *A history of the expansion of Christianity*. T. V, *The great century in the Americas, Australasia and Africa, A.D.* 1800–*A.D.* 1914, London, Harper, 1943, x–526 p., $ 4,—

K. S. Latourette, *A history of the expansion of Christianity*. T. VI, *The great century in Northern Africa and Asia, A.D.* 1800–*A.D.* 1914, London, Harper, 1944, 502 p., $ 4,—

F. R. Hoare, *The papacy and the modern State*, London, Burns, Oates and W., 1940, 427 p., 15 s.

Ph. Hughes, *The Pope's New Order: a systematic summary of the Social Encyclicals and Adresses from Leo XIII to Pius XII*, Oates, Burns, 1943, 232 p.

A. Keller, *Christian Europe to-day*, New-York, Harper, 1942, x–310 p., $ 3,—

F. E. Johnson, *Religion and the world order*, New-York, Instit. for religious studies, 1944, ix–223 p., $ 2,—

J. Foster, *Then and Now. The Historic Church and the Younger Churches*, S.C.M., 1945, 188 p.

V. AFZONDERLIJKE GEBIEDEN

1. België

J. Willequet, 1830. *Naissance de l'État belge*, Bruxelles, Éditions du Sablon, 1945, 12°, 283 p., frs 80,—

F. van Kalken, *Entre deux guerres. Esquisse de la vie politique en Belgique de* 1918 *à* 1940 (Univ. libre de Bruxelles, Institut de sociologie Solvay, Actualités sociales Nouv. sér), Bruxelles, Office de publicité, 1944, 12°, 136 p., frs 35,—

2. Duitschland en Oostenrijk

L. Febvre, *Un destin. Martin Luther*, 2e édit., Paris, Presses universitaires de France, 1945, 8°, 219 p. et portr., frs 80,—

A. Herte, *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus*, Münster, Aschendorff, 1943, 8°, 3 Bde, xl–332, ix–369, x–305 S., M 30,—

E. A. Beller, *Propaganda in Germany during the Thirty Years war*, Princeton, Univ. Press, 1940, 49 p.

E. Eyck, *Bismarck. Leben und Werk*, T. I–III, Erlenbach, E. Rentsch, 1941–1944

H. U. Rentsch, *Bismarck im Urteil der schweizerischen Presse*, 1862–1898 (Basler Beitr. zur Geschichtswiss., T. XX), Basel, Helbing u. Lichtenhahn, 1945, 8°, viii–336 S., frs 10,50

Otto Graf zu Stolberg-Wernigerode, *Robert Heinrich Graf von der Goltz*, Botschafter in Paris, 1863–1869, Berlin, G. Stalling, 1941, 512 S., M 15,—

F. Zellweger, *Johann Christoph Blumhardt. Ein Lebensbild*, Basel, Brunnen-Verlag, 1942, 336 S., frs 7,50

E. Zellweger, *Der jüngere Blumhardt. Was verdanken wir ihm?*, Basel, Majer, 1944, 150 S., frs 4,80

H. Orb, *Nationalsozialismus.* 13 *Jahre Machtrausch*, Olten, O. Walter, 1945, 8°, iv–452 p., frs 13,80

3. Engeland

H. H. Henson, *The Church of England*, Cambridge, Univ. Press, 1939, xvi–269 p.

F. Jimenez Sandoval, *Catalina de Aragón* (Vidas. Fasc. 11), Madrid, Atlas, 1943, 8°, 157 p., Pes. 5,—

F. M. Powicke, *The Reformation in Engeland*, Oxford, Univ. Press, 1941, 144 p.

E. Harris Harbison, *Rival ambassadors at the court of Queen Mary*, London, Milford; Princeton Univ. Press, 1940, xii–380 p., $ 4,—

J. V. P. Thompson, *Supreme governor. A study of Elizabethan ecclesiastical policy and circumstance*, London, S.P.C.K., 1940, 184 p., 6 s.

H. R. Trevor-Roper, *Archbishop Laud* 1573-1645, London, Macmillan, 1940, 464 p.

PH. HUGHES, *Rome and the Counter-Reformation in England*, London, Burns Oates, 1942, VIII–446 p., 18 s.
H. P. COOKE, *Charles I and his earlier parliaments. A Vindication and a Challenge*, London, Sheldon Press, 1939
C. HILL, *The English revolution*, 1640, London, Lawrence a. Wishart, 1940, 136 p., 2 s. 6 d.
M. ASHLEY, *Oliver Cromwell*, London, Cape, 1940, 351 p., 7 s. 6 d.
B. GAGNEBIN, *Cromwell, protecteur d'Angleterre* (Coll. Les Vainqueurs, no VI), Genève, Labor, 1941, 184 p., frs 2,40
J. CHAMBON, *Der Puritanismus. Sein Weg von der Reformation bis zum Ende der Stuarts*, Evang. Verlag, Zollikon-Zürich, 1944, 320 S., frs 14,50
H. GR. PLUM, *Restoration Puritanism*, London, Milford, 1944.
J. POLLOCK, *The popish plot. A Study in the History of the Reign of Charles II*, Cambridge, Univ. Press; New-York, Macmillan, 1944, XXV–379 p., $ 5,—
G. W. O. ADDLESHAW, *The High Church Tradition. A Study in the Liturgical thought of the Seventeenth Century*, London, Faber, 1941, 240 p.
E. A. PAYNE, *The Free Church Tradition in het Life of England*, S.C.M., 1944
T. F. REDDAWAY, *The rebuilding of London after the great fire*, New ed., 1943, 333 p., 18 s.
W. K. L. CLARKE, *Eighteenth Century Piety*, S.P.C.K., 1944, VIII–160 p.
J. BRAZIER GREEN, *John Wesley and William Law*, Epworth Press, 1945, 224 p.
B. L. MANNING, *The Hymns of Wesley and Watts*, Epworth Press, 1943, 143 p.
W. E. R. SANGSTER, *The Path to Perfection. An examination and restatement of John Wesley's doctrine of Christian perfection*, London, Hodder and Stoughton, 1943, 211 p.
J. E. RATTENBURG, *The Evangelical Doctrine of Charles Wesley's Hymns*, Epworth Press, 1941, 365 p.
M. EDWARDS, *Methodism and England. A Study of Methodism in its social and political aspects during the years* 1850-1932, Epworth Press, 1943, 252 p.
F. J. MC CONNELL, *Evangelicals, revolutionists and idealists (Oglethorpe, Wesley, Whitefield, Paine, Berkeley, Wilberforce). Six English contributors to American thought and action*, New-York, Abingdon-Cokesbury Press, 1942, 184, p., $ 1,50
H. MCLACHLAN, *The Religions Opinions of Milton, Locke and Newton*, Manchester, Univ. Press, 1941, VII–221 p.
W. G. ADDISON, *Religious Equality in Modern England* 1714–1914, S.P.C.K., 1944.
L. et H. MONASTIER, *William Penn, aventurier de la paix* (Coll. Les Vainqueurs, no XII), Genève, Labor, 1944, 160 p., frs 3,75
G. D. HENDERSON, *Heritage. A Study of the Disruption*, 2d ed., Edinburgh, Oliver and Boyd, 1943, 158 p.

H. WATT, *Thomas Chalmers and the Disruption*, Nelson, 1943, VIII–303 p.

H. WATT, *The Published Writings of Dr Th. Chalmers*, 1780–1847. A descriptive List, privately printed 1943, 86 p.

J. H. NEWMAN, *A tribute to Newman. Essays on aspects of his life and thought*, General editor, Michael Tierney, Browne and Nolan, 1945, VI–360 p.

J. HOLLAND ROSE, A. P. NEWTON a. E. A. BENIANS, *The Cambridge history of the British empire*. T. II, *The growth of the new empire*, 1783–1870, Cambridge, Univ. Press, 1940, XII–1068 p., 50 s.

C. PETRIE, *The life and letters of the Right Hon. Sir Austen Chamberlain, K.G., P.C., M.P.*, London, Cassell, 1940, 2 vol., 444 p. a fig., 16 s.

N. MANSERGH, *Ireland in the age of reform and revolution. A commentary on Anglo-Irish relations and on political forces in Ireland*, 1840–1921, London, Allen a. Unwin, 1940, 272 p., 10 s. 6 d.

C. M. ADY, *The English Church and how it works*, London, Faber, 1940, 8°, 300 p.

4. *Frankrijk*

E. DUVERNOY, *Chrétienne de Danemark, duchesse de Lorraine*, Nancy, Humblot, 1940, 8°, 356 p. et portr.

H. NOËLL, *Henri II et la naisaance de la société moderne* (Biblioth. historique), Paris, La nouvelle édition, 1944, 16°, 339 p., pl. et portr., frs 66,—

P. RAIN, *La diplomatie française d'Henri IV à Vergennes*, Paris, Plon, 1945, 8°, 356 p., frs 135,—

L. VANOIS, *Vie de Louis XIII*, Nouv. édit., Paris, Grasset, 1944, 8°, 580 p. et fig., frs 150,—

J. CHAMBON, *Der französische Protestantismus. Sein Weg bis zur Revolution*, Evang. Verlag, Zollikon, 1943, 212 S., frs 9,—

J. CANU, *Louis XIII et Richelieu* (Connaissance de l'histoire), Paris, A. Fayard, 1945, 16°, 363 p., frs 60,—

A. HUXLEY, *Grey Eminence. A study in religion and politics*, London, Chatto a. Windus, VII–278 p., 15 s.

J. ROUJON, *Louis XIV*, Paris, Éditions du livre moderne, 1943, 2 vol., 8°, 440 et 424 p., frs 85 le vol.

G. TOURNIER, *Les galères de France et les galériens protestants des XVIIe et XVIIIe s.*, T. I (Public. du Musée du Désert en Cévennes), Cahors, Coueslant, 1943, 8°, 296 p. et 39 fig.

J. M. THOMPSON, *The French Revolution*, New-York, Oxford, Univ. Press, 1945, XVI–591 p., $ 5,—

P. CASTELLE, *Le secret de la Révolution française*, Paris, Éditions littéraires et artistiques, 1943, 16°, 336 p., frs 70,—

J. DEBU-BRIDEL, *La Fayette. Une vie au service de la liberté* (La vie exaltante, T. XIX), Paris, Édit. de la Nouvelle France, 1945, 16°, 289 p. et fig., frs 220,—

G. DANSAERT, *Le vrai visage de La Fayette*, Bruxelles, L'Avenir, 1943, 8°, VIII–319 p., frs 80,—

J. Camelin, *Les prêtres de la Révolution. Répertoire officiel du clergé schismatique de Rhône-et-Loire (avril 1791–octobre 1793)*, Lyon, Badiou-Amant, 1944, 8°, 399 p.
L. Madelin, *Histoire du Consulat et de l'Empire*. T. VIII, *L'affaire d'Espagne*, 1807–1809, Paris, Hachette, 1943, 8°, 336 p.
L. Madelin, *Histoire du Consulat et de l'Empire*. T. VIII, *L'apogée de l'Empire*, 1809–1810, Paris, Hachette, 1944, 8°, 310 p., frs 90,—
L. Madelin, *Histoire du Consulat et de l'Empire*. T. IX, *La crise de l'Empire*, 1810–1811, Paris, Hachette, 1945, 8°, 348 p., frs 100,—
Ch. Pomaret, *Un vrai chef d'Etat: Monsieur Thiers*, Genève, Éditions de la Frégate, 1944, 8°, IV–383 p., frs 12,—
Julie de Mestral Combremont, *Catherine Booth Clibborn. Les premières campagnes en France et en Suisse romande*, Genève, Payot, 1941, 158 p., frs 3,—
M. Petre, *Alfred Loisy. His religious Significance*, Cambridge, Univ. Press, 1944, XI–129 p.

5. *Italië*

J. Flory, *Pie VI*, Paris, Spes, 1943, 16°, 220 p.
J. T. Ellis, *Cardinal Consalvi and Anglo-Papal relations*, 1814–1824, Washington, Catholic Univ. of America Press, 1942, XII–202 p., $ 2,50

6. *Nederland*

R. Avermaete, *Les Gueux de mer et la naissance d'une nation*, Bruxelles, Ch. Dessart, 1944, 8°, 225 p. et cartes, frs 57,—
C. V. Wedgwood, *William the Silent. William of Nassau, prince of Orange*, 1533–1584, New-Haven, Yale Univ. Press, 1944, IX–302 p., $ 3,—
X. Carton de Wiart, *La jeunesse du Taciturne* (Collection nationale, Fasc. 62), Bruxelles, Office de publicité, 1945, 12°, 80 p., portr. et carte, frs 15,—

7. *Oost-Europa*

N. Zernov, *Three Russian Prophets: Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev*, S.C.M., 1944, 171 p.
N. Zernov, *Moscow the Third Rome*, S.P.C.K., 1942, 112 p.
S. Bolshakoff, *The Foreign Missions of the Russian Orthodox Church*, S.P.C.K., 1943, 122 p.
S. Bolshakoff, *The Christian Church and the Soviet State*, S.P.C.K., 1942, 92 p.
E. Schick, *Kirchengeschichte Russlands in den Grundzügen*. I, *Bis auf Peter den Grossen*, Basel, Majer, 1944, 288 S., frs 9,60
N. Zernov, *The Church of the Eastern Christians*, S.P.C.K., 1942, 114 p.
N. von Arseniew, *Ostkirche und Mystik*, Basel, Reinhardt, 1943, 202 S., frs 7,50
E. S. Forster, *A short History of modern Greece*, 1821–1940, London, Methuen, 1941, 237 p. and 5 maps
Patriarch Sergius, *Die Wahrheit uber die Religion in Russland*, Evang. Verlag, Zollikon-Zürich, 172 S., frs 5,80

8. *Scandinavië*

HAL KOCH, *Danmarks Kirke gennem Tiderne*, De Unges Forlag, København, 1944, 138 S., Kr. 4,85

J. GUMMERUS, *Michael Agricola, der Reformator Finnlands* (Schriften der Luther-Agricola Gesellschaft in Finnland, 2), Helsinki, 1941, 8°, 136 S.

N. AHNLUND, *Gustav Adolf the Great*, Transl. from Swedish by M. Roberts, London, Oxford, Univ. Press, 1940, 8°, 314 p., 14 s.

J. CASTELNAU, *Christine, roi de Suède*, 1626–1689, Paris, Hachette, 1944, 16°, 256 p.

HAL KOCH, *Grundtvig. Barde et animateur du peuple danois* (Coll. Les Vainqueurs, no X), Genéve, Labor, 1946, 8°, 211 p.

W. LOWRIE, *A short Life of Kierkegaard*, Oxford, Univ. Press, 1943, 284 p.

9. *Spanje en Portugal*

W.T. WALSH, *Philip II*, London, Sheed a.Ward, 1940, 8°, 786 p., 10 s. 6 d.

L. PFANDL, *Filips II, Zijn leven en zijn tijd*. Vertaald uit het Duitsch door F. Mortier, Antwerpen, De Nederlandsch boekh., 1944, 8°, 595 p. en pl., frs 150,—

E. ALLISON PEERS, *Spirit of Flame. A Study of St. John of the Cross*, S.C.M., 1943, 163 p.

G. BRENAN, *The Spanish labyrinth. An account of the social and the political background of the civil war*, Cambridge, Univ. Press; New-York, Macmillan, 1944, XVIII–384 p., $ 3,50

V. A. MARCOTTE, *Le Portugal dans le monde*, Bruxelles, A. Puvrez, 1944, 8°, 503 p., frs 78,—

10. *Zwitserland*

W. KOEHLER, *Huldrich Zwingli*, Leipzig, Köhler u. Amelang, 1944, 285 S.

O. FARNER, *Huldrych Zwingli, Seine Jugend, Schulzeit u. Studentenjahre*, Zwingli-Verlag, Zürich, 1943, 335 S. u. Ill., frs 9,50

J. C. GASSER, *Die neue Zurcher Bibelübersetzung. Ein historischer Rückblick*, Zwingli-Bücherei, Bd. 45, Zwingli-Verlag, Zürich, 1945, 88 S., frs 3,70

F. BLANKE, O. FARNER, R. PFISTER, *Zwingli Hauptschriften*, Zwingli-Verlag, Zürich, sedert 1940; verschenen no 1, 2, 7, 9 (totaal 12 Bde), ± frs 7,50 p. Bd.

TH. GOLDSCHMID, *Das Lied unserer Evang. Kirche*, Zwingli-Bücherei, Bd. 16, Zwingli-Verlag, Zürich, 1941.

B. SPRUNGLI, *Beschreibung der Kappelerkriege. Auf Grund des 1532 verfassten Originals*, herausg. v. Leo Weisz. Quellen u. Studien z. Gesch. d. Helvetischen Kirche, Bd. 2, Zwingli-Verlag, Zürich, 1939, 67 S., frs 2,50

LEO WEISZ, *Leo Jud, Zwinglis Kampfgenosse* 1482–1542, Zwingli-Bücherei, Bd. 27, Zwingli-Verlag, Zürich, 1942, 160 S., frs 4,50

F. BLANKE, *Der junge Bullinger, Zwinglis Nachfolger*, Zwingli-Bücherei, Bd. 22, Zwingli-Verlag, Zürich, 1942, 160 S., frs 4,40

A. TH. BURCKHARDT, *Johann Rudolf Burckhardt. Eine Pfarrergestalt aus dem alten Basel*, Basel, Reinhardt, 1944, 112 S., frs 5,—

E. USTERI, *Burgermeister Leonhard Holzhalb*, 1553–1617. *Der Wiedererwecker von Zürichs Bündnispolitik*, Zürich, Leemann, 1945, 349 p., frs 15,—

W. MEYRAT, *Die Unterstützung der Glaubensgenossen im Ausland durch die reformierten Orte in 17. u. 18. Jahrh.*, Bern, Lang, 1941, 290 S., frs 9,—

U. GUTERSOHN, *Calvin als Mensch, Mann der Kirche und Politiker* (Schriftenr. des CVJM-Bundes der Schweiz., H. 12), St. Gallen, Schweizer, CVJM-Verl., 1945, 12°, IV–83 p., frs 3,30

A. DAKIN, *Calvinism*, Drukworth, 1940, 252 p.

LAVATERS JUGEND vom ihm selbst erzählt. Mit Erläuterungen von Prof. Dr O. Farner, Zwingli-Bücherei, Bd. 3, Zwingli-Verlag, Zürich, 1942, 95 S., frs 1,80

O. FARNER, *Joh. Caspar Lavater. Eine Würdigung für die Gegenwart*, Zwingli-Bücherei, Bd. 2, Zwingli-Verlag, Zürich, 1941, 42 S., frs 2,—

KARL WURZBURGER, *Der Angefochtene. Ein Buch über Heinrich Pestalozzi*. Mit Ill., Zwingli-Verlag, Zürich, 1940, 440 S., frs 12,50

L. VON MURALT, *Alte und neue Freiheit in der helvetischen Revolution*, Zürich, Schulthess, 1941.

PH. BRIDEL, *La pensée de Vinet*, Genève, Payot, 1944, 522 p., frs 15,—

A. LANDOLT u. A. FREY, *Der politische Katholizismus in der Schweiz*, Zürich, Evangelischer Verl., 1945, 8°, IV–80 p., frs 2,80

11. Afrika

E. RIGGENBACH, *David Livingstone. Ein Leben für Afrika*, Basel, Basler Missionsbuchh., 1945, 12°, IV–104 p., frs 3,50

Sir REG. COUPLAND, *Livingstone's last Journey*, London, Collins, 1945, 8°, 271 p.

12. Amerika

W. W. COMFORT, *William Penn*, 1644–1718. *A tercentenary estimate*, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press, 1944, 185 p., $ 2,—

T. J. WERTENBAKER, *The Golden Age of colonial culture*, London, Milford; New-York, Univ. Press, 1942, 171 p., $ 3,—

E. B. GREENE, *The revolutionary generation*, 1763–1790 (A history of American life, T. IV), New-York, Macmillan, 1943, XVII–487 p., $ 4,—

M. JENSEN, *The articles of Confederation. An interpretation of the social-constitutional history of the American Revolution*, 1774–1781, Madison, Univ. of Wisconsin Press, 1940, VI–284 p.

N. W. STEPHENSON and W. H. DUNN, *George Washington*, New-York, Oxford, Univ. Press, 1940, 2 vol., XIII–473 a. VII–596 p. a. pl., $ 10,—

PH. DAVIDSON, *Propaganda and the American revolution*, Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press, 1941, XVI–460 p.

S. DE MADARIAGA, *Hernán Cortés, conqueror of Mexico*, New-York, Macmillan, 1941, 554 p.

F. S. Childs, *Refugee life in the United States*, 1790–1800, Baltimore, J. Hopkins Press, 1940, xvii–229 p., $ 3,—
A. Post, *Popular freethought in America*, 1825–1850, New-York, Columbia Univ. Press, 1943, 258 p., $ 3,—
A. Craven, *The coming of the Civil war*, New-York, Ch. Scribner's sons, 1942, ix–491 p.
G. Müller, *Der amerikanische Sezessionskrieg in der schweizerischen öffentlichen Meinung* (Basler Beitr. zur Geschichtswiss., T. xiv), Basel, Helbing u. Lichtenhahn, 1944, 8°, iv–215 S., frs 7,—
D. M. Potter, *Lincoln and his party in the secession crisis*, New-Haven, Yale Univ. Press, 1942, x–408 p., $ 3,75
H. J. Carman and R. H. Luthin, *Lincoln and the patronage*, New-York, Columbia Univ. Press, 1943, x–375 p., $ 4,50
W. L. Sperry, *Religion in America*, Cambridge, Univ. Press, 1945, 318 p.

B. v. d. B.

ZENDINGSWETENSCHAP

DE ISLAM ALS VRAAG AAN DE CHRISTELIJKE KERK

Naar aanleiding van:

Emanuel Kellerhals, *Der Islam. Seine Geschichte, seine Lehre, sein Wesen.* Basel, Basler Missionsbuchhandlung, 1945, 384 S., Zw frs. 14,—.

Dr Kellerhals, zendingsdirector van de Basler Mission, heeft een boek over den Islam geschreven en hij rechtvaardigt als niet-arabist de verschijning daarvan door de volgende overwegingen: ten eerste dateeren de classieke werken over den Islam van vóór den eersten wereldoorlog en juist sindsdien hebben in de Moslimsche wereld de grootste veranderingen plaats gegrepen; ten tweede is een theologische beoordeeling van den Islam noodig. Welbewust neemt de schrijver daarbij afstand van de vergelijkende godsdienstwetenschap, die, staande op ,,neutraal" standpunt, hoogstens de religieuze verschijnselen, leersystemen, ceremoniën en organisaties met elkander kan vergelijken, doch zich met de waarheidsvraag niet kan inlaten. En deze is juist in het geding! Daarom stelt de auteur — wetend dat ,,voraussetzungslose" wetenschap niet bestaat en dat derhalve ook zijn standpunt niet onwetenschappelijk behoeft te zijn — zich bij zijn theologische beoordeeling op de basis van de openbaring Gods in Jezus Christus gelijk die in de Schrift is gegeven. Van hier uit wil hij ,,die Andersartigkeit des einen und entscheidenden Wortes Gottes gegenüber den vielen Religionen durch die Antithese bewuszt machen". Vandaar, dat het belangwekkendste deel van zijn boek te vinden is in de laatste beide hoofdstukken: ,,Die heutige Lage des Islams" en ,,Das Wesen des Islams".

In de hieraan voorafgaande hoofdstukken bespreekt Kellerhals de historische ontwikkeling van den Islam, den persoon en het werk van Mo-

hammed en zijn naaste opvolgers, de ontwikkeling van de Mohammedaansche theologie, de geloofsleer en de plichtenleer en geeft hij een overzicht van de secten, orden en heiligen. Voor de Islam-kenners is hier zeker te bespeuren, dat de schrijver geen arabist is en er zijn dan ook noodzakelijke aanvullingen te geven op het materiaal, dat hij heeft gebezigd (wij mogen, aangezien wij ons op dit gebied niet bevoegd achten, hiervoor verwijzen naar de bespreking van Paul Kahle in: Theol. Zeitschrift, Basel, 1946, 3, die daarentegen op de theologische beoordeeling nauwelijks ingaat); toch geven deze hoofdstukken niet alleen een glashelder, maar tevens over het algemeen betrouwbaar en ook voor den niet-ingewijden lezer boeiend overzicht van den Islam.

Naarmate het boek vordert, nadert de schrijver meer en meer zijn eigenlijke bedoeling. Hij toont aan, dat de veel verbreide opvatting, volgens welke de ineenstorting van het Osmaansche rijk na den voorlaatsten wereldoorlog tevens die van den Islam zou teweegbrengen, een vergissing is gebleken. Wel is een breede stroom van gesaeculariseerde Westersche cultuur in de Moslimsche wereld binnengedrongen, maar tegenover het Westen behield deze wereld den enormen voorsprong van een gemeenschappelijk geloof, van een ,,schicksalhaften Zusammengeordnetsein um die grosze Idee der Theokratie''. Opmerkelijk snel regenereerde de Islam, hand in hand met de politiek, zich na den eersten wereldoorlog in allerlei landen. Kellerhals is van meening, dat zelfs de laïceering van Turkije de grondgedachte niet heeft te niet gedaan, dat iedere loyale burger van dat land ook het geloof van zijn volk behoort te deelen. Een variatie van het uit de Westersche kerkgeschiedenis bekende ,,Cuius regio, eius religio'' trad hier op in den zin van: niet de vorst, maar de natie als geheel bepaalt den godsdienst voor alle onderdanen. Zoowel de krachtige activiteit van Moslimsche organisaties (Ahmediya in India, Mohammadiya in Indonesië, de Azhar-Universiteit in Cairo) als de belangrijke groei der bevolkingscijfers toonen de levenskracht van den Islam aan.

Op de vraag naar de oorzaken van deze verbazingwekkende regeneratie wijst Kellerhals allereerst op historische en psychologische factoren: *a.* De Islam heeft nooit in dezelfde mate als het Christendom schismata gekend (Oostersche en Westersche Kerk, Roomsch-Katholicisme en Protestantisme). *b.* De Islam is nooit zoodanig het slachtoffer geworden van saecularisatie als het Christendom, want zijn verbinding van godsdienst met cultuur, rechtssysteem en politiek, van Woord en wereld, van ,,kerk'' en staat, kortom zijn ,,diesseitige'' theocratie, maakt dat deze godsdienst, menschelijkerwijs gesproken, succes moet hebben en schier onvergankelijk is. Reeds Pascal heeft de diepzinnige uitspraak gedaan: ,,Mahomet a pris la voie de réussir humainemant. Jésus-Christ a pris celle de périr humainement''.

Hiermede is dan tevens de theologische beoordeeling van den Islam aan de orde gesteld. Kellerhals gaat na, op welke wijze deze — al of niet met kennis van zaken en al of niet van de bijbelsche openbaring uit — in alle eeuwen der christelijke theologie geschied is. Het is jammer, dat hij zich, wat de Reformatoren betreft, beperkt tot Luther. Het zou de moeite loonen, ook kennis te nemen van wat b.v. Bucer en Calvijn over

den Islam hebben te berde gebracht en hun houding met die van Luther te vergelijken. Komend tot een eigen theologische beoordeeling, betoogt de schrijver, dat wij bij Mohammed en zijn volgelingen te doen hebben met een bewuste afwijzing van het Evangelie, niet slechts met onwetendheid aangaande den persoon en de prediking van Jezus Christus. Nu is Mohammed zeker op de hoogte geweest van allerlei essentieele gegevens uit den Bijbel, maar wij vragen ons toch af, in hoever werkelijk gezegd kan worden, dat hij het Evangelie heeft gekend en verstaan. Hier moet tevens een ander feit in aanmerking worden genomen, waarvoor Kellerhals niet blind is, maar dat in zijn boek toch te weinig tot zijn recht komt, nl. dat de Kerk in Mohammeds dagen en ook in latere eeuwen aan de aanhangers van den Islam niet het beeld heeft vertoond van een uit het hart van het Evangelie levende gemeente en dat zij daarom den afkeer van dat Evangelie niet uitsluitend op rekening van Mohammed en de zijnen mag stellen. Wanneer dit gezichtspunt in het oog wordt gehouden, dwingt het gansche verschijnsel van den Islam de Christelijke Kerk en theologie niet alleen tot beoordeeling, maar ook tot ernstig zelfonderzoek. De Islam is voor de Kerk niet alleen een probleem, hij is voor haar ook een vraag en een oordeel. Want in den grond der zaak is de Islam — zooals Kellerhals voortreffelijk aantoont — niets anders dan de consequente religie van den natuurlijken mensch. Bovendien is hij — en dat ligt in de lijn — een door en door intellectualistische, doctrinaire religie.

Daarom zal iedere ontmoeting, die de Kerk, met name door haar missionairen arbeid, met den Islam heeft, haar tot zelfonderzoek en bezinning op haar eigen wezen, haar anders-zijn, moeten leiden en tevens zal de Kerk, wars van ieder intellectualisme, uit het hart van de Bijbelsche openbaring moeten leven en handelen. In dit verband zij herinnerd aan enkele passages uit H. Kraemer, „The Christian Message in a non-Christian World": „The entrance to this impregnable religious citadel cannot be opened by presenting Christianity to the Moslem mind as the enrichment of its half-truths as to its belief in God, its veneration for Jesus, its logos speculation, its conception of fraternity, etc., or developing into full growth what is to be found, for instance, in the Quran about the Holy Spirit and the need for an intercessor... for these elements are not half-truths in relation to Christianity, they simply belong to another plane of religious apprehension." En verder: „The missionary approach, in so far as it is dependent on its own initiative, must abjure all doctrinal approach and invite the Moslem to penetrate into the living world of biblical realism" (p. 355 f.).

Het wil ons voorkomen, dat Kellerhals' boek, juist omdat het een uitnemende theologische, d.i. een uit de openbaring verworven beoordeeling van den Islam biedt, tevens goede aanleiding geeft voor de christelijke Kerk en theologie om zich tegenover den Islam op haar eigen wezen en gedrag te bezinnen en zichzelf critisch te onderzoeken. Deze aanleiding doet zich op onderscheidene punten voor:

1. Mohammed heeft, ook voor zoover hij kennis droeg van het bijbelsch getuigenis, de openbaring niet verstaan als het Woord van den levenden

en genadigen God, maar als een verzameling woorden, die van eeuwigheid zijn vastgelegd en daarna bekend gemaakt in den Koran. Op deze verstarring der openbaring is Kraemer's kenschetsing: „Het Woord werd boek" volkomen van toepassing.

Daaruit rijst voor de Kerk de vraag, of zij zelve altijd het oog onverwrikt gevestigd heeft gehouden op het Woord, den Logos, van wien de „woorden" getuigen en of zij zich gehoed heeft voor de gelijkstelling tusschen Woord en woorden, Woord en boek. Het is een in de geschiedenis der Kerk bewezen feit, dat telkens wanneer de ondialectische, rechtlijnige gelijkstelling tusschen Woord Gods en Bijbel wordt geponeerd, de openbaring Gods in Jezus Christus wordt verduisterd en de Bijbel wordt opgevat als een wet, in plaats van als een verkondiging. Het ligt dan ook geheel in de reden, dat in den Islam naast den Koran de Hadith, de traditie, als gezaghebbend optreedt, want deze ontwikkeling is onvermijdelijk, waar de wet de suprematie verkrijgt over de verkondiging der genade. Dit is evident in het Roomsch-Katholicisme, maar heeft ook het gereformeerd-protestantisme geen aanleiding, uitermate op zijn hoede te zijn tegen een ongeschreven en daardoor des te onaantastbaarder traditie, die zich over het Evangelie heenkoepelt en de zielen tyranniseert? Is men daar niet bedenkelijk dicht tot het vlak van den Islam genaderd? De Kerk heeft tegenover den Islam alleen recht van spreken, als zij den Bijbel tegenover den Koran niet stelt als een beter, maar als een volkomen ander Boek en als zij diensvolgens niet uit de wet, maar uit de genade begeert te leven.

2. De Islam is de godsdienst van het absolute monotheisme en het is bekend, dat de Moslim een diepe verachting heeft voor het Christelijke, trinitarische Godsbegrip. Ook in dit verband spreekt Kellerhals van bewusten afval van de waarheid, hoewel hij moet toegeven, dat Mohammed verkeerd was ingelicht omtrent de triniteit, anders had hij onmogelijk Maria als de derde persoon van de drieëenheid kunnen beschouwen. Belangrijk is de meening van den schrijver, dat dit absolute monotheisme voortspruit uit een rationalistisch, zelfs mathematisch speculeeren over de godheid. „Auszer Christus würden wir gewisz nicht anders über Gott denken als der Islam."

Wederom stelt de Islam de Christelijke Kerk voor een hoogst ernstige vraag, nl. of zij bereid is christocentrisch te denken en te belijden. De Kerk wordt daarmede ten opzichte van den Islam niet minder, maar eerst recht monotheistisch. Dat God de Eene en Eenige is, onderstelt, dat Hij alleen gekend kan worden gelijk Hij zichzelf heeft geopenbaard, nl. als Vader, Zoon en Heiligen Geest. Iedere natuurlijke, zelf bedachte en eigenmachtige Godskennis is een geheim verraad aan de belijdenis van den eenen en eenigen God, want zij onderstelt een zeker goddelijkheid buiten God, nl. in den natuurlijken mensch. Hieraan voet te geven doet de Kerk noodzakelijk zwak staan tegenover den Islam. Binnen het strijdperk van de natuurlijke, rationeele godskennis is de Islam altijd de meerdere, omdat hij de meest consequente is. De Kerk leeft echter op „another plane of religious apprehension". Haar monotheisme is, dat zij gehoorzaam wil buigen onder Gods openbaring in Jezus Christus en de

ontmoeting met het Mohammedanisme plaatst haar voor de vraag, of zij bereid is uit de volheid van deze openbaring te leven.

3. De God van den Islam is een rationeele, onpersoonlijke God, een God van volstrekte almacht, welke ontaardt in willekeur, van volstrekte alwetendheid, hetgeen leidt tot determinisme, en van volstrekte alomtegenwoordigheid, welke dan ook, met name bij de mystieken, eindigt in pantheisme. Kellerhals zegt: „Aus dem Ärgernis am personalistischen und deshalb scheinbar anthropomorphen Gottesbegriff der Bibel ist dieser rätsellose Gott entstanden, der keine Schwankungen keine Sinnesänderungen kennt, der nicht jetzt und hier in die Geschichte eingreift und damit (vermeintlich!) seine ewige Unveränderlichkeit in Frage stellt."

Daardoor moge de Kerk zich voor de vraag gesteld zien, in hoever zij zelve allerlei algemeene eigenschappen, besluiten en daden aan God toeschrijft, eerder op grond van logische constructie dan luisterend naar Zijn Woord. Ontwaart men in de christelijke theologie niet telkens een zekere gêne voor het menschvormige spreken over God, gelijk de Bijbel dat doet, zoodat zelfs Kellerhals zich de uitdrukking: „*scheinbar* anthropomorphen Gottesbegriff der Bibel" laat ontvallen? Het is gezichtsbedrog, dat het toekennen aan God van algemeene, onpersoonlijke, tijdlooze en onveranderlijke „eigenschappen" niet evenzeer een menschvormige manier van spreken is. Ook deze gehypostaseerde denkpostulaten zijn aan een menschelijk brein ontsproten. En het is a fortiori onbewezen, dat deze manier van spreken goddelijker zou zijn dan het „naieve" anthropomorphisme van den Bijbel. De Kerk moet zich door den Islam er aan laten herinneren, dat zij zich voor den „menschelijken" God van den Bijbel niet heeft te schamen, maar dat zij Hem moet danken, dat Hij zich aldus heeft willen openbaren en Hem prijzen om Zijn liefde en heerlijke daden.

4. Ook op het stuk der praedestinatie stelt de Islam de Kerk voor een ernstig zelfonderzoek. Kellerhals herinnert aan de spreuk, waarin „das Prädestinationsdogma in schroffster Form, fast verletzend zugespitzt, ausgedrückt wird: ‚Diesen ins Paradies — was kümmert's mich? Jenen in die Hölle — was kümmert's mich?'" Staat de traditioneele christelijke praedestinatietheologie hier in den grond niet hulpeloos tegenover, omdat zij doorgaans een voorbeschikking leert, welke, doordat zij is afgedacht van Gods openbaring in Jezus Christus of doordat zij deze althans niet ten volle doet gelden, dichter in de buurt komt van den Islam dan van het Evangelie? Het is bekend, dat Karl Barth dit stuk der dogmatiek aan een nieuw en ontdekkend onderzoek heeft onderworpen (K. D. II/2), dat tot nog toe echter te weinig in de theologische discussie is betrokken. Er is voor de Kerk alle aanleiding, zich er op te bezinnen, dat zij ook in de leer der verkiezing een Christus-belijdende gemeente heeft te zijn en dat Christus voor haar niet slechts een speculum, maar ten volle fundamentum praedestinationis is.

5. Tenslotte de theocratie. Kellerhals karakteriseert deze voor den Islam aldus: „dasz Mohammed (und mit ihm seine Gemeinde) durch sein instinktives, leidenschaftliches, natürliches Nein zum Kreuz dazu geführt wurde, aus der Religion eine Machtgrösze, aus der Kirche einen

Staat, aus der Mission einen Eroberungskrieg, aus dem biblischen Verständnis der verborgenen und kommenden Herrschaft Gottes, der ecclesia militans et oppressa, den Islamischen Begriff der sichtbaren, gegenwärtigen, siegenden Theokratie der ecclesia triumphans zu machen." Zie hier een verzoeking, die ook de Kerk in alle tijden heeft gekend en waarvoor zij is bezweken en welke zij zich, mede door de confrontatie met het machtige bolwerk van den Islam, helder bewust moge maken. Moet zij met een zekeren weemoed denken aan de verloren eenheid van het corpus christianum tegenover de nog heden ten dage ongebroken macht van het corpus islamicum? Zal zij toegeven aan dien hang — die altijd weer, en waarlijk niet alleen in het Roomsche systeem, maar ook in de theologie der hervorming, tot in den allerjongsten tijd toe, merkbaar wordt — naar een theocratie, welke in een bepaalden staatsvorm kan worden vastgelegd, in plaats van als een critische instantie tegenover iederen staat te worden beleden? Zal de Kerk het gevaar inzien juist voor de theocratische aanspraken, welke God op deze wereld doet gelden, wanneer aan de aardsche politieke macht kerkelijke volmachten worden verleend en de Kerk met politieke wapenen wordt toegerust? De Islam kent, tengevolge van haar „diesseitige" theocratie, geen echte eschatologie, aldus Kellerhals. En wij vragen: Waar zal in de Kerk de echte eschatologie blijven, wanneer de theocratie wordt nagestreefd als een huwelijk van Kerk en staat en een verwisseling van beider functie in deze bedeeling?

Het moge uit de hier besproken punten (die nog met andere zouden zijn te vermeerderen) duidelijk zijn geworden, dat Kellerhals' boek, ofschoon het zich beperkt tot een theologische beoordeeling van den Islam, tevens aanleiding geeft tot een theologische bezinning der Kerk op haar eigen wezen en roeping. De confrontatie met dezen godsdienst, die in het huidige tijdsgewricht de hoogste opmerkzaamheid vraagt en in de naaste toekomst in toenemende mate vragen zal, dwingt daar toe. Hieruit blijkt eens te meer, dat de Zending niet alleen de dienst is, die de Kerk aan de wereld bewijst, maar tevens de beste dienst, die de Kerk bewijst aan zichzelf.

W. F. Dankbaar

Bibliographie

Op Zendingsgebied verscheen in de laatste jaren, voornamelijk in Engeland, Amerika en Zwitserland, een schier onafzienbare rij van boeken en geschriften. Hier volgen eenige van de belangrijkste, op sommige waarvan in dit Tijdschrift nader wordt teruggekomen.

J. Merle Davis, *New Buildings on old Foundations. A Handbook on Stabilizing the Younger Churches in their Environment.* New York-London, Intern. Missionary Council, 1945, $ 1,75, 8 s. 6 d.

G. E. Phillips, *The Old Testament in the world Church, with special reference to the Younger Churches.* London-Redhill, Lutterworth Press, 1942.

M. Searle Bates, *Religious Liberty: an Inquiry.* New York-London, I.M.C., 1945, $ 3,50, 10 s. 6 d.

WILLARD PRICE, *The Son of Heaven: The Problem of the Mikado*. London, Heinemann, New York, Duell, Sloan and Pearce, 1945, $ 2,75.

J. S. HOYLAND, *The Man India Loved* (C. F. Andrews), London-Redhill, Lutterworth Press, 1945, 4 s. 6 d.

ALBERT J. GARNIER, *A Maker of modern China* (Timothy Richard), London, Carey Press, 1945, 5 s.

DAVID NELSON ROWE, *China among the Powers*, New York, Harcourt, Brace, 1945, $ 2,—.

BRONISLAW MALINOWSKI, *The Dynamics of Culture Change: An Iinquiry into Race Relations in Africa*, New Haven, Yale University Press, 1945, $ 2,50.

Sir BERNARD BOURDILLON, *The Future of the Colonial Empire*. London, Student Christian Movement Press, 1945, 2 s. 6 d.

OWEN LATTIMORE, *Solution in Asia*. Boston, Little, Brown, 1945, $ 2,—.

H. H. ROWLEY, *The Missionary Message of the Old Testament*, London, Carey Press, 1945, 5 s.

J. W. SWEETMAN, *Islam and Christian Theology*, Vol. I, London, Lutterworth Press, 1946, 16 s.

R. KENNEDY, *Bibliography of Indonesian Peoples and Cultures*, New Haven, Yale University Press, 1945, $ 2,50.

H. B. RATTENBURY, *Through Chinese Eyes*, London, Edinburgh House Press, 1945, 2 s. 6 d.

H. B. RATTENBURY, *Face to Face with China*, London, Harrap, 1946, 10 s. 6 d.

K. S. LATOURETTE, *A history of the expansion of Christianity*, T.V., VI. Zie boven blz. 46.

HERMANN WITSCHI, *Christus siegt. Geschichte der Dajak-Mission auf Borneo*, Basel, Basler Missionsbuchh., 1942, 277 S.

KARL BARTH, *Auslegung von Matthäus* 28 : 16–20 (Missionsvortrag), Basel Basler Missionsbuchh., 1945, 23 S., frs. 1,50.

HANS ANSTEIN, *Nicht durch Heer oder Kraft*. 125 *Jahre Basler Mission*, Basel, Basler Missionsbuchh., 1940, 111 S.

Der Altar am Meilenstein, Zeugnisse zum 125*-jährigen Bestehen der Basler Mission*, Basel, Basler Missionsbuchh., o.j., 48 S.

A. M. CHIRGWIN, *Was soll aus dieser Welt werden?*, Basel, Basler Missionsbuchh., 1945, 182 S.

ERICH SCHICK, *Vorboten und Bahnbrecher, Grundzüge der evangelischen Missionsgeschichte bis zu den Anfängen der Basler Mission*, Basel, Basler Missionsbuchh., 1943, 344 S.

Schriften-Reihe „Kreuz und Halbmond", Basel, Basler Missionsbuchh.:

1. FRITZ BLANKE, *Der Islam als Missionarisches Problem*, 1941, 16 S., 0,50 Rp.
2. E. KELLERHALS, *Evangelium und Islam*, 1941, 13 S., 0,50 Rp.
3. A. BLUM-ERNST, *Der Zeugendienst für Christus in der Islamischen Welt*, 1941, 15 S., 0,50 Rp.
4. A. BLUM-ERNST, *Die orthodoxe Glaubenslehre der Mohammedaner*, 1943, 18 S., 0,80 Rp.

5. W. Zimmerli, *Der Prophet im Alten Testament und im Islam*, 1943, 24 S., frs 1,—.
6. E. Kellerhals, *Der Islam die Versuchung der Kirche*, 1943, 24 S., frs 1,—.
7/8. A. Blum-Ernst, *Mohammed als Prophet, Politiker und Mensch*, 1945, 39 S.

Schriften-Reihe „Die Sammlung der Gemeinde", Basel, Basler Missionsbuchh.:

1. Hermann Witschi, *Die Bedeutung des Ältestenamtes auf dem Missionsfeld fur unsere heimatlichen Kirchgemeinden*, 1940, 16 S., 0,40 Rp.
2. Em. Kellerhals, *Die Bekenntnisfrage auf dem Missionsfeld*, 1940, 24 S., 0,60 Rp.
3. Em. Kellerhals, *Der Dienst der Frau in der Eingeborenen-Kirche*, 1940, 16 S., 0,40 Rp.
4. Em. Kellerhals, *Jugend und Mission*, 1941, 15 S., 0,40 Rp.
5. W. A. Visser 't Hooft, *Die Mission als ökumenische Tat*, 1941, 15 S., 0,40 Rp.
6. Ed. Thurneysen, *Warum Mission heute?*, 1942, 15 S., 0,50 Rp.
7. Em. Kellerhals, *Das Bekenntnis eines Naturforschers und die Mission* (1942), 16 S.

Schriften-Reihe „Die Mission heute und morgen", Basel, Basler Missionsbuchh.:

1. Hermann Witschi, *Hat die Mission einen Sinn?*, 1945, 24 S., 0,70 Rp.
2. Hermann Witschi, *Die Bedeutung des Kampfes der Bekennenden Kirche fur die Mission*, 1945, 32 S., frs 1,—.

In Nederland verschenen:

J. C. Hoekendijk, *De Wereldzending in oorlogstijd* (No 2 van: De strijdende Kerk, Geschriftenreeks, uitgegeven vanwege de Ned. Herv. Kerk), 's-Gravenhage, Boekencentrum, 1945, f 1,75.

Dr J. A. Verdoorn, *De Zending en het Indonesisch Nationalisme*, Amsterdam, Vrij Nederland, 1945, f 2,25.

H. van den Brink, *Een eisch van recht*, Amsterdam, Kirchner, 1946, f 1,40.

B. J. Boland, *Zending, wat denkt gij van Indië?*, 's-Gravenhage, Boekencentrum, 1946, f 1,50.

GODSDIENSTWIJSBEGEERTE EN ETHIEK

E. Jansen Schoonhoven, *Natuur en genade bij J. G. Hamann, den Magus van het Noorden*, 1730–1788 (diss. Utrecht). Nijkerk, G. F. Callenbach, 1945, 335 blz.

De figuur van Hamann is ten onzent weinig bekend; het probleem der verhouding van natuur en genade is bijzonder actueel. Omtrent Hamanns houding ten opzichte der natuur waren de meeningen zeer verdeeld. Het onderwerp dezer dissertatie is dus gelukkig gekozen.

Maar gemakkelijk was de taak van den schrijver niet — nog afgezien

van de bezwaren van bronnenmateriaal — door het onsystematische en de duisterheid van de talrijke kleine geschriftjes van Hamann. De theologische problemen liggen er verscholen, bedekt onder een menigte van toespelingen op toevallige omstandigheden en combinaties, welke Hamann zelf op lateren leeftijd niet eens meer verstond.

In vele opzichten heeft Dr Jansen Schoonhoven zich van deze taak verdienstelijk gekweten. De strijd tegen de natuurlijke theologie en het rationalisme der Aufklärung wordt ten voete uit geteekend en daartegenover de positieve houding gesteld: in welk opzicht de genade ons de natuur doet zien.

Belangrijk is de vraag hoe Hamann zoo vurig kon pleiten voor de natuur, de zinnen en hartstochten en voor de levensbeteekenis der kunst. Is het de ,,Dionysosjünger" in hem, die heimelijk overhoop lag met den Christen en Lutheraan? Of komt bij hem aan de geopenbaarde waarheid de leiding toe en wordt de natuur gesteld in het licht der genade? Schrijver komt krachtig op voor de laatste opvatting. Na een inleiding valt zijn boek in twee deelen: een m.i. te gedetailleerde levensbeschrijving (blz. 21–132) en het eigenlijke onderwerp: natuur en genade. Wordt reeds in het eerste deel veel meer uitvoerig en gedocumenteerd besproken, dan voor dit eigenlijke onderwerp direct noodig was, het tweede deel zou helderder geweest zijn wanneer veel weggelaten of bekort was. Dit geldt te meer daar zeer veel geciteerd wordt en het eigen betoog voor een groot deel bestaat in de verklaring dier citaten. Een geschrift over den oorsprong van de taal wordt veel te lang geanalyseerd en daarna het resultaat nog eens samengevat. Zelfs wordt de ,,Konxompax" met verklarende noten in zijn geheel opgenomen (blz. 177–179) en daarna in stellingen weergegeven. Schrijver geeft toe (blz. 175), dat de leesbaarheid van zijn boek door de opname van dit ,,onleesbare" geschrift niet weinig verzwaard wordt. Waarom werd 't niet als bijlage aan de studie toegevoegd?

Dat de behandelde figuur voor den schrijver een zeer bijzondere plaats gaat innemen spreekt van zelf, dat hij enthousiast voor hem wordt is te waardeeren en komt aan zijn studie ten goede, maar in een wetenschappelijk geschrift moet men niet te lyrisch worden en bij citaten hoeft niet telkens gezegd te worden, dat ze prachtig, diep, kostelijk, profetisch enz. zijn. Wordt de blik van den schrijver niet te beperkt tot Hamann, als hij verklaart: ,,Hij behoort tot die denkers bij wie denken en leven één waren; zou dit bij iemand ooit sterker het geval zijn geweest dan bij hem?" Of: ,,deze essay van een Sibylle behoort zeker tot het schoonste en diepste, wat ooit over het huwelijk is geschreven".

Nog een kleine opmerking: het herhaaldelijk gebruikte woord ,,Christgeloovige" is een hinderlijk germanisme.

W. Leendertz

Walter Koehler, geboren 27 Dec. 1870 te Elberfeld, overleed 18 Febr. 1946, na een leven, dat met alle kracht aan de kerk- en dogmengeschiedenis was gewijd. Hij werd in 1900 privaat-docent, later hoogleeraar te Giessen, 1907 doctor honoris causa van Zürich en in 1909 hoogleeraar aldaar, 1929 te Heidelberg, waar hij thans zijn einde vond. De geschiedenis der Reformatie stond bij hem in het middelpunt; hij promoveerde te Heidelberg over Luthers An den Adel, maar zijn arbeid over Zwingli is minstens even bekend en omvangrijker dan die over Luther, en niet te vergeten die over hun ontmoeting en botsing (Marburger Religionsgespräch). Van 1943 nog is zijn nieuwe — niet het eerste! — boek over Zwingli, waarin de zelfstandigheid van den Züricher reformator ten aanzien van Luther ruimer dan vroeger uitkomt, zij het nog niet beslist genoeg naar het nieuwste Zwitsersche oordeel. Aan de tekstcritische uitgave van Zwingli's geschriften werkte Koehler 35 jaren mede; hoofdredacteur der Zwingliana was hij gedurende 10 jaren. Hij stond op de schouders van Harnack en Troeltsch, schreef een boek over laatstgenoemde en deed zijn theologisch standpunt vooral kennen in zijn Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins (1938). Is hij velen te critisch, iemand zeide van Koehler, dat hij een uitstekend fundament ook voor een meer positieve overtuiging legde. Na Harnack heeft hij in deze generatie waarschijnlijk het meest geschreven; zijn bibliographie, Beiheft der Zwingliana, 1940, omvat 90 bladzijden; daaronder is veel oorspronkelijk werk van onvergankelijke waarde. Afgeloopen winter gaf hij opnieuw college te Heidelberg.

Met *Ernesto Buonaiuti*, † *20 April 1946*, is een groot vertegenwoordiger van het Katholieke Modernisme heengegaan, naast Loisy wellicht de geleerdste, maar, in onderscheiding van anderen, zeker een der geestelijkste. Buonaiuti, geboren in 1881 te Rome, werd geestelijke, hoogleeraar aan de Universitas Gregoriana, kwam in 1907 in botsing met de Encycliek Pascendi en nam sedert volop aan den tragischen strijd deel. In 1915 werd hij hoogleeraar der kerkgeschiedenis aan de Universiteit te Rome. Ondanks verschillende veroordeelingen door de kerk, had er toch ook verzoening plaats, tot in 1926 de excommunicatie definitief werd en hij moest aftreden. Buonaiuti is zich echter steeds als priester blijven beschouwen en heeft, als Tyrrel, gewenscht, dat op zijn grafsteen „de symbolen van het eeuwige, christelijke priesterschap: beker en hostie" zouden worden afgebeeld. Het wetenschappelijk oeuvre van Buonaiuti, met problemen uit het vroege Christendom, met name de gnostiek, aanvangend, in de M.E. vooral aan Joachim da Fiore gewijd, is zeer omvangrijk; het houdt zich ook veel met principieele theologische en philosophische problemen, ook actueele, bezig. Zijn Storia del Cristianesimo in drie deelen (1942–1943) is o.m. nog door een nieuwe uitgave van zijn Lutero e la Riforma in Germania gevolgd. Buonaiuti zag een grooten kring, om niet te zeggen gemeente van getrouwen om zich heen, op wie hij diepen invloed had en

gaf een weekblad uit getiteld „1945", dat tijdens zijn leven slechts in 33 nummers is verschenen, maar een goed beeld van zijn fijnen geestelijken stijl biedt.

De *Société de l'Histoire du Protestantisme français*, die van zoo eminent belang is voor de geschiedenis van het Fransche Protestantisme en reeds bijna een eeuw van wetenschappelijke activiteit achter den rug heeft, kon op 13 Mei 1945 haar algemeene vergadering weder houden. Zij werd gepresideerd door Dr Jacques Pannier, vroeger secretaris en bibliothecaris, toen voorzitter. In zijn verslag heeft Prof. Ph. de Félice, die hem als secretaris is opgevolgd, bericht gedaan van de ondervindingen met de bibliotheek gedurende de bezetting. De schade, die zij heeft opgeloopen, is gelukkig gering. De heer Pannier hield een zeer doorwrochte historische rede over het Protestantisme te Vincennes. Het gedrukte verslag dezer vergadering bevat voorts een kort artikel over Grotius en France door Jacques Dumas, en een journaal over den bezettingstijd te Chagey (Haute-Saône) van 22 Aug. tot 20 Nov. 1944.

Een zeer groot verlies heeft de Société de l'histoire kort daarop geleden door den dood van Jacques Pannier op 29 Nov. 1945, op reis te Laroche. Nadat reeds in het Bulletin van 1939 een bibliographie van den stoeren werker was verschenen, geeft het eerste na-oorlogsche nummer van het Bulletin thans een eenvoudige levens- en persoonsbeschrijving van den man, aan wien de geschiedenis van het Fransche Protestantisme in de laatste halve eeuw zoo onnoemelijk veel te danken heeft, van de hand van P. Beuzart. Een nieuwe voorzitter is nog niet gekozen. Dit nummer bevat voorts een interessant artikel door Pierre Genevray over L'Etat francais et la propagation du Réveil (p. 12–39), dat van zeer veel moeilijkheden in het begin der negentiende eeuw heeft te vertellen.

Op 3 Juni 1946 is het eeuwfeest gevierd van New College te Edinburgh, de theologische hoogeschool, die drie jaar na de disruption, de afscheiding der Free Church of Scotland, in het leven geroepen werd. Thomas Chalmers legde 3 Juni 1846 den eersten steen met een rede, waarin hij het beginsel hoog hield, dat er geen verschil van inhoud moet zijn tusschen de theologie, aan een College onderwezen en de theologie, die door een kerk wordt geleerd. Met steun van vele zijden begon het College zijn werk. In 1919, dus nog tien jaar vóór de hereeniging, kwam, op voorstel van de Faculteit te Edinburgh, een samenwerking tusschen haar en New College, alsmede Theological Hall of the Scottish Congregational Churches en Theological College of the Episcopal Church in Scotland tot stand, waardoor men een Post-Graduate School in Theology verkreeg, „Divinity Hall of the Church of Scotland and Faculty of Theology of the University of Edinburgh". De hoogleeraren zijn gedeeltelijk dezelfde personen.

Over de eeuwgeschiedenis van New College is een boek samengesteld door Prof. Hugh Watt (Church History) en A. Mitchell Hunter (Librarian), ingeleid door den Principal Prof. W. A. Curtis (N. Test.; auteur van „History of Creeds and Confessions of Faith in Christendom and beyond", 1911); men vindt er o.m. alle principals, van wie Chalmers de

eerste was en alle docenten in vermeld, ook hun portretten. Uitg. Oliver and Boyd, Edinburgh, 1946, XII-280 p., ill.

B. V. D. B.

Den 6den Dec. 1945 overleed *Dr Leonhard Ragaz*, geboren 1865, die van 1908–1921 hoogleeraar in de systematische en practische theologie te Zürich, oprichter en redacteur van „Neue Wege, Blätter fur den Kampf der Zeit". Ragaz was de leider van het Zwitsersche religieuse socialisme en heeft ook in Nederland grooten invloed uitgeoefend. Zijn laatste werk: „Die Geschichte der Sache Christi, ein Versuch", verscheen in 1945 (Bern, Verlag Herbert Lang).

Wilhelm Vischer (geboren 1895), predikant te Basel, werd benoemd als hoogleeraar in het Oude Testament aan de Faculté libre de Théologie protestante in Montpellier. Van zijn schrifturen kreeg vooral „Das Christuszeugnis des Alten Testaments" in Nederland bekendheid, een christologische interpretatie van het Oude Testament.

Kerkhistorisch Gezelschap. Den 18den Juni 1946 werd te Utrecht opgericht het Kerkhistorisch Gezelschap, dat zich de bevordering van de kerk- en dogmenhistorische studie ten doel stelt. Voorzitter is Prof. Dr J. N. Bakhuizen van den Brink, assessor Prof. Dr J. Lindeboom, secretaris Dr W. F. Dankbaar. Op de eerste vergadering hield Dr W. C. van Unnik een lezing over: „Bijbelsch kerugma en Grieksche wijsbegeerte in de dogmatische ontwikkeling der Oostersche kerk, voornamelijk bij Gregorius van Nyssa". Dr H. Berkhof leverde de critiek op deze lezing. Prof. Dr D. Nauta deed een mededeeling over een consilium van Calvijn betreffende de Nederlandsche Geloofsbelijdenis.

Het gezelschap zal tenminste twee maal per jaar bijeenkomen. De lezingen zullen zooveel mogelijk gepubliceerd worden, met name in het Ned. Archief voor Kerkgeschiedenis.

Nieuwe Amerikaansche vertaling van het Nieuwe Testament. Door gemeenschappelijken arbeid is sedert 1929 een herziening voorbereid van het „revised New Testament", d.i. een vervolg op de rij van officieele vertalingen, waarvan de „King James Version" van 1611 en de „Revised Version" van 1881 in Engeland werden uitgegeven en de „American Standard Version" van 1901 in de Vereenigde Staten. De nieuwe vertaling zal bekend staan als de „Revised Standard Version" en zal dit jaar verschijnen bij Thomas Nelson and Sons, New York. De Nieuw-Testamentische geleerden, die aan deze vertaling hebben meegewerkt zijn M. Burrows (Yale), H. J. Cadbury (Harvard), C. T. Craig (Oberlin), E. J. Goodspeed (Chicago), F. C. Grant en J. Moffat (Union Theol. Seminary). De nieuwe vertaling van het Oude Testament werd ter zelfder tijd ter hand genomen, doch zal waarschijnlijk niet vóór 1950 voltooid zijn.

W. F. D.

PREDIKER EN DE ACHTERGROND VAN ZIJN WIJSHEID

(vervolg)

DOOR

PROF. DR TH. C. VRIEZEN

Groningen

De hoofdtrekken: het individualisme

Wanneer wij Prediker willen verstaan, moeten wij allereerst acht geven, op den stijl van zijn werk, waarin in tegenstelling met de geheele overige O.T.-ische litteratuur één bijzondere karaktertrek naar voren treedt, nl. de Ik-stijl. Deze man noemt zich Qohelet, d.i. — zooals wij zagen — de man, die de gemeente leidt, de Prediker. Maar in zijn boek is van de *qahal*, de gemeente, verder niets te merken. Hij wordt niet gedragen door een geestelijke gemeenschap, die achter hem staat, hij heeft niets in zich van de Joodsche gemeentesfeer, met zijn offers, priesterschap, cultus, idee van uitverkorenheid van het volk, directe gemeenschap met God. De veelheid van offers en geloften zijn hem dwaasheid: zoo nadert de wijze niet tot God; hij komt om te hooren en te zwijgen: God is in den hemel en gij zijt op de aarde, laat daarom uw woorden weinig zijn (5 : 1). Hij staat niet alleen als een vreemde in de gemeente, maar ook als een vreemde tegenover God. Van den directen band tusschen God en mensch, die de O.T.-ische vroomheid typeert, is bij hem niets te merken. Van de zekerheid van een God, die zich openbaart en die zich in Israëls leven heeft leeren kennen, vinden wij niets. Op enkele plaatsen merkt men, dat hij den Bijbel kent en op bepaalde uitspraken zinspeelt, maar het zijn er heel weinige. Hij heeft den God van Israël, den eenigen, den Almachtige niet losgelaten — Hij is, zooals wij reeds zeiden, het vaste punt in zijn denken. Maar deze God is een verborgen God, geen Openbaringsgod in de geschiedenis. De Prediker is een eenzaam mensch, die de wereld van wijsheid doorkruist heeft (1 : 12–18) — en het niet in de wijsheid heeft gevonden. Hij is niet eenzaam in den zin van een wereldverachter, hij is geen misanthroop en heeft de gemeenschap niet verworpen. Hij zegt: Twee zijn beter dan één (4 : 9) en erkent het geluk, dat ligt in de liefde (9 : 9): Geniet het leven met de vrouw, die gij liefhebt. Maar toch: steun in diepere levensvragen heeft hij nergens gevonden, onder duizend heeft hij één mensch gevonden, maar onder een der-

gelijk getal niet één vrouw (7 : 28); rechte menschen zijn er niet: zij stellen zich tevreden met bedenkselen, maar verder komen zij niet (7 : 29). De Prediker is zijn weg alleen gegaan.

In zijn stijl blijkt hij zich dan ook daarvan bewust, hij spreekt voortdurend in den Ik-stijl. Hij is op en top individualist. Hoeveel malen staat er niet in zijn geschrift: Ik heb in oogenschouw genomen, Ik heb gezien (= Ik weet), Ik zeide bij mijzelf, Ik wendde mij om, Ik heb ingezien, etc.! Wij vinden dit nergens zoo in het O.T. Vaak wordt de Ik-stijl door de profeten gebruikt, om zoo het woord Gods te verkondigen, het Ik is daar het goddelijke Ik. Bij enkele profeten (vooral bij Jeremia) vinden wij ook het persoonlijke ik, maar dan in heel anderen zin, als autobiografischen vorm, of als lyrische ontboezeming (zooals ook in de Psalmen), maar een prediking in den ik-stijl als bij Qohelet is het O.T. vreemd.

In den Prediker hebben wij een Jood, die buiten de Israëlietische gemeente is komen te staan, een eenzamen zoeker naar waarheid. 'k Meen, dat deze houding hem alreeds typeert als een mensch van een geheel anderen tijd, dan die van de O.T.-ische profeten of cultische gemeente. Hij is de man van den Hellenistischen tijd; ook in dit opzicht, dat hij den mensch en de zin van het leven in het middelpunt van zijn onderzoek stelt. Bij hem is een gemeenschappelijk element met de latere grieksche philosophie, d.i. dit: hij wil als zelfstandig denkend wezen den zin van het menschelijk leven verstaan. De mensch is bij hem het voorwerp van onderzoek. In Israël stond altijd God of het volk in het middelpunt, bij Prediker komt de individu, en het persoonlijke leven in het middelpunt. Hij tracht orde en zin in het aardsche menschelijke leven te vinden. Hij poogt de dingen te *verstaan*, in hun redelijkheid te zien, en ze in verband te zetten met zijn Godsgeloof — maar het is hem volkomen mislukt. Hij heeft dit ééne slechts gezien: dat alle zwoegen, alle streven vergeefsch is; de mensch wordt er niet door gebaat (1 : 3). Van vooruitgang is geen sprake (1 : 10), alles draait in eindeloozen kringloop voort (1 : 5–8). Alle wetenschappelijk onderzoek heeft geen baat: alles ijdelheid en najagen van wind; de wereld wordt er niets beter van (1 : 14, 15); cultuur brengt geen baat (2 : 1–11). Ook al is er persoonlijk eenige waarde in de wijsheid (2 : 14), ze redt niet van den dood (2 : 16); het groote geheel wordt door de cultuur niet gebaat: na den dood gaat deze waarschijnlijk weer verloren (2 : 16–23).

Alles wordt door den Prediker gemeten aan het „voordeel", de baat, de beteekenis, die de dingen voor den *mensch* hebben, de „voor-

uitgang". De waarde van de dingen voor den mensch is de maatstaf van alles. Daar echter deze, noch persoonlijk, noch gemeenschappelijk, met alle streven iets vooruitgaat, heeft het zwoegen geen zin. De mensch is hier de maat van alle dingen.

Van een taak, en roeping in dienst van het volk of in dienst van God, is bij dezen vereenzaamden joodschen intellectueel niets te merken.

Redelijkheid

Een tweede ding, waarin de Prediker zich scherp onderscheidt van de Israëlietische levenssfeer is zijn poging om de dingen in hun redelijkheid te verstaan. Hij wil kennen, begrijpen. Hij wil plukken van den boom der kennis. De Israëliet vóór hem wist, dat God het wist, God de Vader van Israël, die alle ding in liefde en gerechtigheid leidt — en dat was hem genoeg. De mensch mocht niet eten van den boom der kennis van goed en kwaad. Er waren ook vóór Prediker Israëlieten, voor wie — juist omdat zij in een God van liefde en gerechtigheid geloofden — het leven een raadsel werd en die den levensgang niet konden rijmen met hun geloof: Ps. 73, 37, het boek Job zijn er voorbeelden van; maar men rustte ten slotte in de zekerheid, dat God het wel wist, Gods wiens wegen hooger zijn dan onze wegen, wiens gedachten hooger zijn dan onze gedachten.

De Prediker echter gaat langs allerlei wegen de wijsheid zoeken; hij wil de dingen leeren kennen in hun verband, maar komt tot de conclusie, dat de mensch dat niet kan. Hij heeft wel gezien een zeker rhythme in het leven: alles heeft zijn bestemde tijd, er is een tijd om te baren en een tijd om te sterven... (3 : 1), maar dit lost voor hem het levensprobleem niet op. Integendeel, dat maakt het voor hem moeilijker. Hij vindt geen antwoord dan de golfslag van geboorte en dood, zooals Heraclitus, maar het antwoord bevredigt hem niet.

Men heeft Prediker met Heraclitus vergeleken (Pfleiderer), maar hij is eerder een omgekeerde Heraclitus; deze laatste ziet een eenheid in geboorte en dood: God is dag en nacht, winter en zomer, etc.; het tegengestelde past tezamen, uit het verschillende ontstaat de schoonste harmonie, en alles ontstaat op den weg van den strijd. Alles is door een onzichtbare harmonie verbonden (vgl. Nestle: Die Vorsokratiker, S. 122). De Prediker ziet die tegenstellingen ook, maar zij zijn voor hem niet opgenomen in een harmonisch geheel. Bij Heraclitus is de eeuwige beweging het bevredigende antwoord

— bij Prediker is de eeuwige beweging (cap. 1) het ondoorgrondelijke, doodelijke vermoeiende, ontstellende, het vermaalt den enkelen mensch. Men komt even in de verleiding te veronderstellen, dat Prediker wel Heraclitus gelezen heeft (vgl. Heraclitus: Voor God is alles schoon en goed en recht; maar de menschen zijn van meening, dat het eene recht, het andere onrecht is, met Prediker: Alles heeft Hij schoon (passend, *jafe*) gemaakt, ook heeft hij de *ʿōlām* in hun hart gelegd, zonder dat de mensch het werk, dat God doet van het begin tot het einde kan ontdekken, 3 : 11). Bij beide de erkenning van 't schoone en de erkenning dat de mensch het niet kan kennen. Zakelijk staan de volgende uitspraken van Heraclitus het dichtst bij Prediker: De wijste mensch zal in vergelijking met God een aap schijnen in wijsheid, schoonheid en andere eigenschappen. Menschliche Sinnesart hat keine Einsicht, sondern nur gottliche; toch is Prediker in zijn afwijzing van de mogelijkheid der kennis radicaler dan de Ephesiër; de mensch is ondanks de *ʿōlām* aan de aarde gebonden, en God is in den hemel; de volstrekte transcendentie Gods scheidt beide denkers. Indien Prediker Heraclitus heeft gekend, heeft hij zich door hem niet laten overtuigen. Deze is dan een dergenen, die zijn smart hebben vermeerderd. Voor Prediker is altijd onmogelijk Heraclitus bij te vallen, als deze zegt, dat God is dag en nacht, winter en zomer, etc.

De Prediker waagt geen uitspraak over Gods wezen. Bij Heraclitus is God in wezen immanent, bij Prediker de absolute transcendentie, Dien de mensch heeft te vreezen. God is niet — zooals bij Heraclitus — voorwerp van speculatie, voor Prediker is dit alleen: het leven des menschen. Prediker is in dit opzicht absoluut Jood, Israëlietisch, de mensch kan *niets* van 't werk Gods begrijpen, noch van 't begin noch van 't einde, laat staan van het wezen Gods.

Dit is voor Prediker de slotsom van zijn zoeken naar redelijke kennis. Dat is de moeilijkheid van den mensch juist (3 : 10), dat de mensch de *ʿolam* in zijn hart heeft gekregen, méér weet dan het moment, maar niets van het wezenlijke weet (3 : 11). De weg der philosophie is voor Prediker absoluut afgesneden. Qohelet erkent, aan het einde van zijn zoeken gekomen, de volstrekte nutteloosheid der wijsheid (1 : 15) en de volstrekte ongenaakbaarheid Gods (3 : 14) en der wijsheid (7 : 23, 24).

De Prediker is niet den weg der grieksche philosophie op kunnen gaan, al heeft deze hem waarschijnlijk tot den zoeker gemaakt, die hij is geworden. Als hij zegt, dat hij alles onderzocht heeft (1 : 12 v.v.)

dan kunnen daar ook de grieksche wijzen onder zijn geweest, maar dan erkent hij tevens, dat hij zich daarvan heeft moeten distancieeren. Het onderzoek bracht hem niet tot twijfel aan God en Gods bestaan, maar tot het inzicht van den oneindigen afstand van God en mensch, tot de vreeze Gods.

Juist die nadruk op de vreeze Gods (3 : 14; 4 : 17–5 : 6; 8 : 13; 11 : 7; 12 : 1) toont, dat hij door en door Israëliet is gebleven, al is hij het in een „modernen" zin. Hij is in vele dingen aan het geloof van zijn volksgenooten ontgroeid; hij spreekt nooit over God met den Godsnaam Jahwe, den God van zijn volk, maar met den algemeenen naam Elohim. Dit kàn zijn een afrekenen met allerlei, in zijn godsdienstige opvattingen; of zou het ook kunnen zijn schroom voor den heiligen naam, zooals het Jodendom in elk geval in later tijd heeft gekend? Men bedenke, dat reeds de LXX den naam niet meer spelt in 't Grieksch, maar met *κυριος* omschrijft; de Prediker zal waarschijnlijk niet veel eerder geschreven zijn dan de LXX.

Door de ervaring, op den weg naar het redelijk verstaan der wereld opgedaan, is de Prediker gekomen tot de erkenning van de volstrekte onvoldoendheid der rede; de rationalistische zoeker wordt de meest overtuigde irrationalist. [1]) Indien hij leerling is geweest der grieksche philosophie, dan is hij er volkomen van haar invloed genezen. Hij is het ten diepste eens met de schrijver van Gen. 2, 3, die tot de grootste denkers van Israël moet worden gerekend, dat de boom der kennis den mensch verboden was. Toch heeft voor hem de wijsheid wel eenige practische waarde, 2 : 14: de mensch, die wijs is heeft oogen in zijn hoofd — de dwaas wandelt in de duisternis. Tot den wortel der kennis echter dringt de mensch niet door, (3 : 11; 7 : 23 v.; 8 : 16), hij kan slechts komen tot een zeker relatief inzicht, dat wel is waar zeer waardevol is (7 : 11 v.; 19).

Leven en dood

Beide spelen bij Prediker een geweldige rol. Beide hangen met elkaar samen, maar niet direct in den zin, dien men vaak in zijn woorden legt, alsof hij zou zeggen: laten wij eten en drinken en vroolijk zijn, want morgen sterven wij.

---

[1]) Vooral hierin onderscheidt zich Prediker ook van Epikurus met wien men hem in verband heeft gebracht (vgl. Nestle, II, blz. 196: Maar gij, o mensch, houdt het voor de grootste zaligheid van de dingen een recht begrip te hebben. Bewonder dit begripsvermogen en vereer het als een goddelijke eigenschap).

Inderdaad beheerscht het doodsprobleem het denken van den Prediker. P. Kleinert heeft in Theologische Studien und Kritiken, 1909, Prediker kunnen noemen een elegie van den dood. Het boek begint (1 : 4) en eindigt er mee (cap. 12). De dood werpt zijn donkere schaduw op het leven; hij is het zekerste wat het leven biedt, eigenlijk de eenige zekerheid. Daarom is het beter naar een huis van rouw te gaan, dan naar een huis van feestgelag (7 : 2), want in het huis van rouw komt men met de werkelijkheid, de laatste ernst van het leven in aanraking; bij „een treurig gelaat is het hart goed gesteld" (7 : 3*b*). Allen treft het zelfde lot: „dit is het ongelukkige, bij alles wat onder de zon geschiedt, dat allen een zelfde lot treft, daarom ook is het hart der menschenkinderen vol boosheid en is er verdwaasdheid in hun hart hun leven lang; hun einde is: naar de dooden" (9 : 3); „de dooden weten niemendal, zij hebben geen loon meer, zelfs hun nagedachtenis is vergeten" (9 : 5*b*). „De mensch heeft niets voor boven de beesten, want alles is ijdelheid, alles gaat naar één plaats, alles is geworden uit het stof en alles keert weder tot het stof. Wie bemerkt, dat de adem der menschenkinderen opstijgt naar boven en de adem der beesten neerdaalt naar beneden in de aarde?" (3 : 19 v.). Er is geen enkel lichtpunt in het probleem, dat de dood den mensch stelt.

Op dezen duisteren achtergrond, van dit ondoorgrondelijke, maar huiveringwekkende mysterie — dat ieder aangaat — komt het leven naar voren als iets schoons, iets begeerlijks. Op zichzelf beteekent alles wat de mensch heeft niets (2 : 11); wanneer men dieper toeziet, moet men erkennen, dat het leven waardeloos is; door den dood, die achter alle leven loert en het beste werk ten ondergang doemt (2 : 16–23), is het streven zinloos. Dus in diepsten zin helpen de levensvreugden ons niets verder.

Maar daartegenover staat, dat juist deze het leven nog aanvaardbaar, dragelijk, soms zelfs blijde maken. Zij kunnen ons niet troosten in het aangezicht van den laatsten nood — maar kunnen ons leven wel verrijken. Het is bij Prediker zoo: wanneer hij het leven op den keper beschouwt, ziet hij daarachter dezen laatsten vijand steeds dreigend staan, maar als hij op den dood ziet, met daarachter niets meer, dan wordt het leven hem kostbaar.

Nadat hij in 3 : 20 v. geschetst heeft, hoe in den dood niets overblijft, volgt er a.h.w. vanzelfsprekend (3 : 22) „zoo heb ik dan ingezien, dat er niets beters is, dan dat de mensch zich verheugt in zijn werken, want dat is zijn deel".

Het leven benauwt hem, maar de gedachte aan den dood jaagt hem het leven weer in. Vandaar de tegenspraken, die wij bij hem vinden: eenerzijds prijst hij de dooden gelukkig boven de levenden (4 : 2), anderzijds zegt hij: voor allen, die tot de levenden behooren, is er hoop, want een levende hond heeft het beter dan een doode leeuw (9 : 4).

Er is bij den Prediker niets van een roemen van den koelen dood, de gedachte aan zelfmoord, die men in de oostersche wijsheid — Babel, Egypte — telkens vindt, en die in de grieksch-romeinsche wereld wordt aanvaard, is hem volstrekt vreemd. De *horror vacui* is alles beheerschend en wel in volstrekten zin. Alles is ijdel, nietig, onbestendig. De Prediker cirkelt steeds om den dood heen, hij is een afgrond, die hem in zijn ban gevangen houdt, maar hem steeds weer doet terugtrekken op het leven, het leven dat ook zoo vroolijk niet is: welk een onrecht (3 : 16 v.) waaraan men niets kan doen, waarvan men alleen hoopt, dat God er over gericht oefent; wat een tranen (4 : 1) van machteloozen, die geen trooster hebben. Van dezen kant bezien, is de dood beter dan het leven (4 : 2). Maar het leven heeft ook andere kanten: het biedt zijn gemeenschap (4 : 9), zijn liefde (9 : 9); het geeft vreugden (5 : 18 v.; 9 : 7 v.) na het zwoegen. De toonen, die Prediker hier laat hooren doen denken aan het oude babylonische epos van Gilgamesj:

„Toen de Goden de menschen schiepen, hebben zij den dood den
menschen opgelegd, het leven hebben zij in hun hand behouden.
Gij echter, Gilgamesj, vul uw lichaam, verheug u dag en nacht.
Maak dagelijks een vreugdefeest, spring dag en nacht en dans,
Laten uw kleederen rein zijn, uw hoofd zij gewasschen, in water [gebaad,
Zie het kind aan, dat uw hand grijpt.
Uw vrouw verheuge zich in uw schoot."

Het is merkwaardig, te zien, hoe de israëlietische wijsheid daar eindigt, waar de babylonische begon; alleen is er dit verschil, dat Prediker steeds het levensgenot ziet als een gave uit Gods hand (3 : 13; 5 : 18; 9 : 7, 9).

De problematiek, waarvoor Qohelet is geplaatst, is merkwaardigerwijze in Israël bijna niet gevoeld, althans in de O.T.-ische geschriften. De wijze, die Gen. 2, 3 schreef, welke ook het levensprobleem stelde, is aan hem verwant, Aan dit hoofdstuk vinden wij ook eenige reminiscenties, b.v. 6 : 10: „wat hij is, — reeds lang is zijn naam genoemd en is het bekend, dat hij „mensch" (*ādām*) is":

de mensch is *adam* uit de *adama* (aarde), wat zal hij verwachten? Maar buiten Gen. 2 v. vinden wij in Israël nauwelijks den dood als probleem gevoeld, ook al hebben blijkens de Psalmen de menschen natuurlijk vaak persoonlijk den nood van het sterven gekend. Maar het vraagstuk leven-dood wordt als zoodanig nauwelijks gesteld, zooals het Gilgamesj epos het reeds twintig eeuwen voor Christus stelde.

Ook hierin openbaart zich een andere geest bij Qohelet dan die van de doorsnee israëlietische wereld. Er zijn elementen in hem, die niet uit het Jodendom, noch uit oud-Israël geheel te verklaren zijn. Hij is een Jood, die open heeft gestaan voor de wijsheid van de geheele wereld om hem heen.

In de problematiek, die over hem gekomen is en waarvan hij niet los komt, is hij on-israëlietisch. In de waardeering van het leven als iets vreugdevols *après tout*, zet hij de israëlietisch-joodsche geestesinstelling voort. Deze immers staat geheel open voor de goederen der wereld — er is een zeer duidelijke levensaanvaarding in het O.T.; ondanks zijn kritiek op het levensoptimisme is Qohelet in dit opzicht een kind van zijn volk gebleven. Hij kan deze gaven met zijn volk ten volle waardeeren als Gods geschenken. Daarom mogen wij bij hem, hoezeer het er ook op lijkt, niet spreken van een naturalistische of materialistische moraal.

Mensch en God

In het voorafgaande spraken wij van de problematiek, waarvoor Qohelet is geplaatst, en waarvan wij opmerkten, dat zij niet-israëlietisch is. Zij heeft haar grond in de verhouding van mensch tot God. Deze krijgt bij Qohelet een geheel ander aangezicht, dan wij dit kennen uit de overige litteratuur van het O.T. Bij Prediker is God de Onbekende, Verborgene, van Wiens daden wij niets weten; voor Israël was God, ofschoon Degene, Dien niemand ten volle kende, toch Degene, Die zich heeft geopenbaard in de Wet. Had niet Deuteronomium den lof der wet gezongen, waarin Jhwh zich had geopenbaard? Israël kende God, door Zijn openbaring op den Sinaï, door Zijn wonderen in de geschiedenis. De profeten beroepen zich altijd weer op Gods daden in Israëls historie. Zij weten daardoor, dat er een goddelijke vergelding is, die zich naar deze wet richt: naar gehoorzaamheid of ongehoorzaamheid aan Gods geopenbaarde Wet.

Van dit alles bemerken wij bij Qohelet niets. Hij kent niet een God, die zijn volk heeft geleid, althans spreekt nergens van Hem. Hij

ziet van Gods werken in de geschiedenis en het leven niets. Gods daden zijn volkomen verborgen. Qohelet kijkt naar het leven — en in het leven blijkt er van het israëlietische dogma van een geestelijke wereldorde, die het booze straft en het goede beloont, niets uit te komen. Af en toe blijkt hij nog niet geheel los te zijn van een gericht Gods, dat hij wel niet in een hiernamaals, maar in deze wereld verwacht (3 : 17 v.; 7 : 17; 8 : 11 v.; 11 : 9). Deze gerichtsgedachte wordt natuurlijk door velen als niet-oorspronkelijk beschouwd. Ik kan deze opvatting niet deelen. Het is een inconsequentie in zijn denken, die aantoont, dat de natuur of liever de traditie sterker is dan zijn leer; zijn geestelijke afkomst, als zoon van het Jodendom, heeft hij ook in dit opzicht niet verloochend. 't Is als het radicaal Böse, dat bij Kant gevonden wordt en niet uit zijn philosophie zelf kan worden verklaard, een rest, die toch ook meer is dan alleen een rest, maar die mede invloed heeft geoefend op zijn denken. Zoo bij Prediker. Theoretisch is het voor hem zoo, dat er niets van vergelding, gericht, zedelijke wereldorde te merken is, maar hij heeft de idee daarvan zelf niet geheel overwonnen; zij blijft medespreken en in een bepaald oogenblik komt het woord er uit.

Enkele uitspraken willen wij kort refereeren: 3 : 11, de mensch kent *niets* van Gods werken. Beter is 't niet te veel te bidden, vooral niet te gauw geloften af te leggen (5 : 1 v.). God is in den hemel, de mensch op aarde. God kan de menschen rijkdom en geluk geven, maar het hun ook zonder meer afnemen (5 : 18 v.; 6 : 1, 2; 8 : 15). De mensch is aarde-wezen en kan niet met God rechten (6 : 10); niemand kan aan het werk Gods iets toedoen (7 : 13). De mensch weet niets van wat hem boven het hoofd hangt, hij is er niet beter aan toe, dan de visschen, of de vogels, die in het net worden gevangen (8 : 12). Evenmin als wij den weg van den wind weten, weten wij iets van het werk Gods, Die alles maakt (11 : 1 v.v.). De mensch ziet niets van de goddelijke leiding: ,,een zondaar zal honderd maal kwaad doen en nochtans lang leven; maar óók kan het den godvreezende wel gaan en den goddelooze kwaad vergaan" (8 : 12 v.). Men weet nóóit hoe het uit zal pakken in de wereld: ,,wie weet wat goed voor den mensch zal zijn in het leven?" (6 : 12). Men kan ,,brood uitwerpen op het water en het na vele dagen weer terug vinden (d.i. dus het zorgeloos weggeworpene kan bewaard blijven), en ook andersom: men kan iets wat men goed bewaren wil, op zeven of acht plaatsen bewaren, toch kan het verloren gaan (11 : 1 v.). Niets weet de mensch, hij is volkomen afhankelijk van

Hem, Die geen verantwoording doet van Zijn daden.

Het leven staat daarom echter nog niet buiten God: God toetst den mensch 3 : 18 en kan ook toornen over hem (5 : 5), God geeft dengenen, die Hem welgevallig zijn hun deel, zoodat zij genieten kunnen van de dingen der wereld. De schoone dingen, die het leven biedt, zijn een gave Gods (5 : 18). Er is dus geen aanleiding om te zeggen, dat bij Prediker de wereld buiten God staat, dat hij deïst is, die wel het goddelijke bestaan erkent, maar zóó ver Hem van deze wereld verheft, dat Hij buiten de wereld staat. De mensch is volkomen afhankelijk van Hem. Vandaar dat de Prediker er telkens op wijst, dat men Hem moet *vreezen* (3 : 14; 5 : 6; 7 : 18). Als hij waarschuwt niet te snel voor God te spreken, is het niet, om hem tot volstrekt zwijgen te brengen voor den Onkenbare, Die geen contact met de wereld houdt. De wereldregeering Gods staat vast (11 : 5), niet alleen de schepping (waarop in 3 : 11 en 12 : 1 wordt gezinspeeld); God geeft het goede en het kwade (7 : 14). Hij ontkent niet de waarde van geloften, al dringt hij op terughoudendheid aan (5 : 3 v.).

Hij spreekt wel van het „lot", *mikre,* maar dat is altijd: het doodslot, dus niet *τυχη*; ook wel van het deel (vgl. *μοιρα*), maar dit is het door God toebeschikte (3 : 14; 2 : 24; 5 : 17). Ook de verschillende tijden, het rhythme van ontstaan en vergaan, zijn door God gewild (3 : 11).

Het monotheïstische Godsbeeld is bij Prediker verstrakt tot een onbekenden God, Die Zich echter niet aan de wereld heeft onttrokken. Hij geeft het goede èn het kwade: 't goede te ontvangen maakt het leven blijde: iemand die zoo aan de zonzijde van 't leven staat door de genade Gods, behoeft niet steeds te denken aan het leven, hij mag zingen en blijde zijn (5 : 18 v.): die mogelijkheid is er ook nog bij Prediker: van een mensch, die 't volle pond krijgt van God en zorgeloos mag zijn.

Er is dus een diepe afhankelijkheid van God in Zijn denken. Zoo is er een geweldige spanning in zijn geloof, maar hij is allerminst een agnosticus; de mensch is niets en weet niets, maar God is alles. In dit opzicht heeft hij, zij het ook in andere vormen, de kern van zijn vaderlijk Godsgeloof behouden. Dit geloof is ondanks den abstraheerenden, eenzijdig-transcendenten vorm — 't loslaten van het geheele israëlietische verlossings- en wonder geloof, het verzet tegen den cultus, het zwijgen over eschatologische verwachtingen, en over den Messiaanschen tijd — toch diep religieus en niet maar alleen een philosophie.

Ethiek

In zijn ethiek bemerken wij niets van de typisch israëlietische voorstellingen en geboden [1]), zelfs niet in zijn toespraak tot de jeugd (11 : 9 v.v.). De pericopen 7 : 15–22 en 11 : 1–6 bevatten de belangrijkste uitspraken, maar ook elders zijn enkele verspreide gedachten te vinden.

Hij verklaart de boosheid der menschen (waarover hij niet licht denkt, 3 : 16 v.v.), mede uit het feit, dat de wereldloop zoo weinig te zien geeft van het heerschen eener goddelijke vergelding (8 : 11). Het is ook dáárom, dat hij in zijn ethiek de leer van den gulden middenweg aanprijst (7 : 15 v.v.). Ze herinnert duidelijk aan de in Griekenland telkens herhaalde moreele principia, en is in elk geval beslist onisraëlietisch; in Israël geldt het gebod, of de tora of ook de volksgewoonten als grondslag van het handelen, terwijl hier alles op het gezonde verstand is afgestemd en opportunistisch gefundeerd. De grondoorzaak, dat zijn ethiek zoo rationalistisch wordt geformuleerd ligt in het feit, dat bij Prediker de afstand tusschen God en mensch zoo groot is, dat de mensch zich op aarde aan zichzelf overgelaten voelt en daarom zelf naar beste weten in verband met de eischen der omstandigheden moet beslissen over zijn handelen; de mensch moet doen „wat zijn hand vindt om te doen, naar zijn vermogen" (9 : 10; vgl. ook 11 : 1–6). Wel klinken, zooals wij bij de bespreking van de passage 7 : 15 v.v. boven zagen, diepere toonen door, met name in vs 18, volgens welke de Godvreezende mag verwachten, dat hij aan de gevaren van het leven ontkomt; de vreeze Gods is voor hem dus ten slotte de eenige gids, die het veilige pad tusschen de verderfelijke uitersten wijst. Maar desondanks blijft zijn ethiek opportunistisch. Ook wanneer men rekening houdt met de beginselen, die hij in 7 : 20 v.v. ontwikkelt, waar vergevingsgezindheid ten opzichte van den naaste wordt gepredikt op grond van de belijdenis van de zedelijke zwakheid van den mensch, kan men toch niet ontkomen aan deze conclusie. Er komt door zijn vergevingsgezindheid, nog iets meer van resignatie, van terughoudendheid, van reserve, die volgens hem de mensch bij zijn handelen noodig heeft.

---

[1]) Alleen in een der slotverzen 12 : 13 wordt gesproken van Gods geboden: „van al het gehoorde is het slotwoord: Vrees God en onderhoud Zijne geboden, want dit geldt voor alle menschen." Friedländer: Gr. Philosophie i. A.T., 1904, S. 162 beschouwt dit als het vers waarop alles aankomt en ontkent, dat dit een toevoeging kan zijn. Met vele anderen meen ik het woord te moeten beschouwen, evenals 12 : 8-14, als een naschrift van andere hand. In het heele voorafgaande geschrift wordt nergens op de geboden Gods gezinspeeld.

Het ontbreekt hem echter aan diepere motieven voor het handelen.

Zijn opportunisme hangt samen met zijn individualisme; het geheele leven wordt door den Prediker op het eigene betrokken, alles wordt gemeten naar den maatstaf, die de dingen hebben voor den mensch zelf. Prediker mist alle hoogere élan, alle breedere belangstelling voor anderen. De *ultima ratio* ter fundeering van zijn leer van den gulden middenweg is: waarom zoudt gij sterven voor uw tijd? Hier blijkt, dat deze man, die den dood prijst boven het leven in bepaalde gevallen, en door en door critisch is in zijn menschlevens- en wereldbeschouwing, als hoogste goed stelt: het behoud van zijn armzalige bestaan. Hij is utilist uit lijfsbehoud.

Wij zouden deze liefde tot het leven van den ouden Grübler misschien niet hebben verwacht. Ze ligt logisch gezien niet in de lijn van zijn denken, maar heeft wel een zeer verklaarbaren psychologischen oorsprong. Tenslotte staat achter elk philosophisch systeem, te meer achter een levensleer als van Qohelet, een mensch; ook in de philosophie openbaart de mensch zijn psyche. Achter de klachten over 't vergankelijke leven, verbergt zich de schreeuw om het ware, blijvende leven; achter het gewroet in de doodsgedachten, zit een diepe angst voor het sterven; achter de beschouwingen over de armzaligheid van dit aardsche bestaan laait een hartstocht naar aardsch geluk, naar vrede en rust. Op een onverwachte wijze komt het tot uitdrukking in de tamme opmerking: ,,waarom zoudt gij sterven voor uw tijd?" Deze mensch heeft innerlijk van het leven géén afscheid genomen, integendeel, het is zijn hoogste goed. Ook de vreeze Gods is betrokken op het behoud van het aardsche levensgeluk (7 : 18; 11 : 9).

Wij hebben in Prediker voor ons het type van den intellectueel, die ondanks zijn overwinning van het rationalisme, ondanks zijn irrationeele instelling, ondanks zijn vroomheid (die hem niet te ontzeggen is), ondanks zijn criticisme, zich niet ontworstelen kan aan de zucht tot zelfhandhaving. Hooger doel dan eigen leven kent hij niet. Ook de gemeenschap, die hij prijst is goed, omdat de een den ander kan helpen in den nood (4 : 9 v.v.). Zijn volk boezemt hem geen belang in, hij noemt het niet, hij is niet nationaal gebonden en heeft geen nationale idealen, hij is meer wereldburger dan Jood. Zijn God vreest hij, maar er is geen levensverbondenheid met Hem; hij weet niet van roeping, noch van zending, noch van prediking in den geest van die der profeten, waarbij de *nabi* zich inzette voor het heil van het volk, de vernieuwing van het volksleven door her-

stel van den vrede tusschen God en mensch.

De eenige, waartoe zich de Qohelet direct richt, is de jongelingschap: hij is dus leermeester der jeugd. Hij wordt iets positiever als hij zich tot hen richt; dan is er sprake van gericht, waarin God den mensch brengt. Naast de aansporing om het leven te genieten, komt als leidende religieuze opwekking: ,,Gedenk uw Schepper in uw jonge jaren.'' Wat deze aansporing voor de levenspraktijk inhoudt, wordt niet verder aangeduid. De Prediker laat de jeugd dit zelf bepalen. Dat ze zijn boek besluit, beteekent zeker toch, dat Qohelet dit als leidenden eisch erkent. Hiermee houdt hij er aan vast, dat God de eerste is, met Wien de mensch te rekenen heeft.

,,Denk aan'' is in 't Hebreeuwsch nooit alleen maar intellectueel bedoeld, zeker zit er in ook: het met Hem rekenen bij Zijn handelen. De diepe innige klank van het Jahwe kennen, dat wij bij de profeten (Hosea) als hoogsten eisch vinden, hooren wij echter niet in dit woord. Ook de aanduiding Gods als Schepper wijst meer op Zijn hoogheid en op 's menschen afhankelijkheid, dan op den band, die er is tusschen God en mensch. Het woord: liefde tot God komt bij hem niet voor.

Zoo is ook deze raad typeerend van de vroomheid van Prediker en in overeenstemming met wat elders door hem van God wordt uitgesproken.

Zoo staat hij dan voor ons: een man met een scherp verstand, een critischen geest en een open oog voor de werkelijkheid; breed van beschaving, met diepen eerbied voor God; een bourgeois maar niet satisfait; een intellectueel, maar niet rationalistisch; scherp in zijn oordeel over mensch en maatschappij, maar zwak in de liefde tot den naaste; een individualist, die door den levensnood diep heeft geleden; een wijze, die geen oplossing vermocht te vinden, maar juist nog zooveel werd vastgehouden door zijn geloof, dat hij niet tot algeheel pessimisme en scepticisme verviel. Een eclecticus uit den hellenistischen tijd, maar toch nog Jood gebleven. Zijn werk is noch een hooglied der Scepsis (Heine) noch een hooglied des geloofs (Delitzsch); het is beide of liever nog: geen van beide: het is meer een confessio uit de diepte, echter een belijdenis van menschelijk onvermogen en niet van zonde.

Qohelet als Israeliet

Wanneer wij de leerstellingen en levenshouding van Qohelet beschouwen, kunnen wij niet anders dan erkennen, dat hij in vele op-

zichten een geheel ander geluid laat hooren dan de overige Oudtestamentische boeken. Zijn monotheïsme is israëlietisch, zijn nadruk op de afhankelijkheid van den mensch, die niet met God rechten kan, eveneens. De religieuze grondvoorstellingen zijn dus van israëlietischen oorsprong, maar deze zijn nog slechts weinig gevuld met een typisch israëlietischen inhoud. God is uitsluitend Schepper en de mensch afhankelijk schepsel; van Gods redding en genade is even weinig te merken als van diep besef van schuld en ongehoorzaamheid aan de zijde van den mensch. Het pessimisme, de leer van den kringloop in het gebeuren, de rationaliseerende ethiek, zij zijn aan Israël's klassieken godsdienstvorm vreemd.

Daarom is Qohelet niet alleen uit het Jodendom verklaarbaar. Hij erkent het zelf trouwens, dat hij alles heeft bestudeerd — echter zonder succes, naar hij zelf oordeelt (1 : 16). Toch is er van alles bij hem achtergebleven.

Welke invloeden hebben op hem gewerkt? Het is heel moeilijk, eigenlijk onmogelijk, om hierop een nauwkeurig gedefinieerd antwoord te geven. De antwoorden loopen dan ook zeer uiteen. Pfleiderer heeft in zijn: Die Philosophie des Heraclit, 1886, naar Heraclitus verwezen, maar is daarin alleen blijven staan; anderen richtten de aandacht op de Stoa of Epikurus; door Ranston is gewezen naar de gnomische litteratuur, de populaire wijsheid, speciaal naar Theognis (Ecclesiastes and the early Greek wisdom literature, 1925).

De betrekking met de grieksche wereld wordt anderzijds ontkend, o.a. door den laatsten exegeet van Qohelet, K. Galling, die de oudoostersche, babylonische en egyptische wijsheid naast de israëlietische ziet als basis voor het oeuvre van Prediker. Humbert heeft vooral de parallellen met de egyptische wijsheid bestudeerd (Recherches sur les sources égyptiiennes de la littérature sapientiale d'Israël, 1929). Velen zijn er, die een directe ontleening aan grieksche litteratuur onwaarschijnlijk achten, maar den invloed van den hellenistischen geest, die zich ook in Palestina deed gelden, voldoende verklaring vinden van de verwante stemmingen bij Qohelet en verschillende grieksche stroomingen: Pedersen, Sellin, Hertzberg e.a.; vooral Blieffert (diss.: Weltauschauung und Gottesglaube im Buche Kohelet, 1938), welke met nadruk op den hellenistischen achtergrond bij Prediker wijst: zijn geheele geestesstructuur a.h.w. is hellenistisch, al kan men geen directe afhankelijkheid aanwijzen. Ook Zeller oordeelt, uitgaande van de grieksche philosophie, op deze wijze, al is het nog aarzelender: (Philosophie, III, 2, S. 257, zie Blieffert, S. 88)

„De herinneringen aan stoïsche en epikureïsche leerstellingen, die men in Qohelet heeft meenen te vinden, zijn veel te vaag en missen de karakteristieke trekken van die systemen, de voor hem typeerende *Schlagwörter*, begrippen en principes zóózeer, dat daaruit niets bewezen kan worden voor een directen samenhang; hoezeer het ook mogelijk is, dat de schrijver van dit werk door de grieksche beschaving was beïnvloed en dat hij uit deze atmosfeer ook bijzondere gedachten heeft opgevangen, die oorspronkelijk van philosophen stamden."

Er zijn uit alle omliggende litteraturen verwante denkbeelden aan te halen, zonder dat ergens van citaten kan worden gesproken.

Vast kan staan, dat egyptische invloed aanwezig is in den stijl, waarin het boek zich aankondigt, als geschreven door een koning: 1 : 12 „Ik, Prediker, ben koning geweest over Israël te Jeruzalem." Deze voorstelling van den koning, die zich richt tot zijn zoon, die hem opvolgt, vinden wij in de egyptische wijsheidslitteratuur b.v. bij de „leer van koning Amenemhet" en bij de „leer van koning Meri-ka-re".

Ook de persoonlijke wending: Ik sprak bij mijzelf (letterlijk: met mijn hart 1 : 16; of in mijn hart 2 : 1, 15; 3 : 18 enz.) komt in de egyptische litteratuur meermalen voor, b.v. in de klacht van Chacheper-re-seneb (Ermann, Die Literatur der Aegypter, 1923, 149, vgl. Humbert: Recherches, p. 108) en in het bekende „gesprek van den levensmoede met zijn ziel" („toen deed ik mijn mond open tot mijn ziel"; vgl. Ermann, Lit. ,123). Dit gesprek van de levensmoede geeft meer parallellen: de klachten over de slechtheid van de wereld; en (na een beschrijving van de donkerheid des doods), roept hij zijn ziel op tot genieten: „volg den blijden dag en vergeet de zorg", (Ermann, Lit., 125). Deze zelfde beschouwing in het lied van den harpenaar: „Niemand komt vandaar, dat hij zegge, hoe het hem gaat...; wees vroolijk, dat gij het hart laat vergeten, dat eenmaal de begrafenisceremonie op u zal toegepast worden. Volg uw wensch, zoolang gij leeft; leg myrthen op uw hoofd, kleed u in fijn linnen, en zalf u met de echte wonderen der goddelijke dingen" (Ermann, Lit., 178).

Deze verbinding van doodsgedachte met levensvreugde, is algemeen oud-Oostersch: hoewel het niet waarschijnlijk is, dat Prediker het Gilgamesj-epos heeft gekend, is de parallel daaruit nog nauwer dan die van den egyptischen wijze. Bij Epikurus(brief aan Meneukeus, vgl. Deter, Abriss Philosophie, S. 70), hoewel daar ook de proble-

men van 't genot en den dood tezamen worden behandeld, staan deze beide grootheden geheel anders tegenover elkaar: 't genot is daar niet iets, dat in het leven troost moet geven bij de vreeselijke doodsgedachte; de dood is hier feitelijk overwonnen door de bekende rationalistische instelling: als de dood er is, zijn wij er niet meer, en andersom; terwijl het levensgenot een goed op zichzelf is, ja het eenig na te streven goed, dat bovendien door de rede wordt verkregen. Hieruit gevoelen wij, dat Qohelet in elk geval dichter staat bij het oud-oostersche levensgevoel, dan bij het epikureïsche. Epikurus moet zeker uitgeschakeld worden als vergelijkingselement met Prediker.

In de egyptische wijsheid treffen wij allerlei klachten aan over sociale misstanden, evenals in Ecclesiastes; vgl. ook met Prediker 7 : 21, Amenemope 11 : 8: „Wanneer gij hoort van goed of kwaad, laat het ter zijde, alsof dit niet was gehoord" (Humbert, 119).

Voor Prediker 10 : 4 v.v. — een min of meer los bijhangend stuk in het geheel — zijn er verschillende parallellen in de egyptische litteratuur (Humbert, a.w., 120 v., tekst bij Erman, a.w., 132, „Vermaningen van een profeet"), waarin klachten worden geuit over den toestand waar het land in verkeert en vele voorbeelden worden gegeven om aan te toonen, dat er chaos heerscht in het land, hetgeen in het bijzonder wordt geadstrueerd met gevallen, waaruit blijkt, hoe de rollen in het sociale leven tengevolge van wanbeheer van den vorst zijn omgekeerd. Ook de uitdrukking *bet ʿōlām* voor het graf (Pred. 12 : 5), een hapax in het O.T., doet nadrukkelijk aan Egypte denken; deze uitdrukking is een egyptische formule, die letterlijk is vertaald ('št ḥḥ of 'št *d*t, vgl. Humbert, a.w., 123).

De conclusie van Humbert, dat Qohelet Egyptisch heeft gekend, is wel wat voorbarig; maar naar den inhoud zal hem de egyptische litteratuur bekend zijn geweest, zooals dat immers ook bij oudere israëlietische wijsheidsleeraren het geval is geweest, naar wij weten uit het beroemde voorbeeld van Spr. 22 : 17–23 : 11, dat talrijke parallellen biedt, tot zelfs woordelijk overeenkomstige formules, met de Spreuken van Amenemope. Wij weten dus met zekerheid, dat de israëlietische wijsheid op Egypte georiënteerd is geweest; niet onmogelijk reeds vanaf de dagen van Salomo, die immers het egyptische bestuursapparaat heeft nagevolgd en daarbij ook de *Soferim* heeft overgenomen, vgl. Z.A.W., 1940/1941, S. 1; de *soferim* blijken in Jer. 8 : 9 met de wijzen min of meer identiek; het is zeer waarschijnlijk, dat juist deze koninklijke beambtenstand de internatio-

nale tradities heeft hooggehouden; nog in de tweede eeuw is Jezus Sirach zoowel schrijver als wijze, zie R.G.G.[2], V, 1806. De stand van *soferim* heeft zich (na de ballingschap, daar het koningschap ontbreekt, veel meer een vrije stand) steeds meer ontwikkeld tot de *Schrift*geleerden, die wij uit Christus' tijd kennen, naarmate in het Jodendom de boek-religie overheerschend werd en de *soferim* de verdedigers der nationale religieuze traditie. Dat in de Ptolemeeëntijd (derde eeuw v. Chr.) de oude internationaal-wetenschappelijke traditie der schrijverscholen ijverig werd voortgezet, kan zonder meer verondersteld worden.

Behalve echter egyptische parallellen zijn er arameesche, met name met de Spreuken van Achiqar, die zich raadgever en zegelbewaarder van Sanherib noemt. Er is een zekere gelijkheid van stijl in dit opzicht, dat evenals Achiqar ook Prediker meermalen anecdoten en zinspelingen op historische gebeurtenissen heeft (9 : 13–16; 4 : 13–16). Het gevaar van het spreken (5 : 1 v.v.) wordt ook door Achiqar breed uitgemeten (Altorientalische Texte und Bilder zum A.T., I, 458), evenzoo dat van de koninklijke macht (10 : 4; 8 : 1 v.v en Achiqar VIII, 100 v.v.; zie A.O.T. u. B. z. A.T., I l.c.).

Hoe internationaal de oude oostersche wijsheidslitteratuur was en hoe lang ze werd overgeleverd, blijkt uit het voorbeeld van Achiqar wel ten duidelijkste. Terwijl het tractaat zichzelf voorstelt als geschreven in de *assyrische* wereld, door een wijze van Sanheribs hof, hebben wij het in een *arameesche* uitgave, die gevonden is in *Egypte*, in de *joodsche* kolonie van Elefantine; terwijl er ook een *arabische* uitgave van bekend is. Het origineel wordt als oorspronkelijk assyrisch-babylonisch beschouwd (Humbert, R.G.G., l.c.). Dit voorbeeld geeft voldoende relief aan de beschouwing, dat wij althans bij het Jodendom in den tijd na de ballingschap op het gebied der wijsheidslitteratuur een zeer wijde belangstelling mogen verwachten. Wat Prediker betreft, die immers zelf in 1 : 16 v.v. hoog opgeeft van zijn zoeken naar de waarheid, behoeven wij dus de veronderstelling van een uiterst wijde litteraire oriënteering niet te schuwen.

Met het voorbeeld van de geschiedenis van het Achiqarboek voor oogen, mag men a priori niet geheel de *mogelijkheid* uitsluiten, dat Prediker bekend is geweest met geschriften der babylonische litteratuur in vertalingen. [1]) Dit beteekent echter anderzijds nog niet,

---

[1]) Men denke ook aan een figuur als Berossus.

dat de parallelle gedachten, die wij vinden in het boek Prediker en sommige uitingen der babylonische litteratuur nu inderdaad ook bewijzen, dat Qohelet deze heeft gekend. Noch wat betreft Achiqar, noch wat betreft de babylonische wijsheid is er eenige conclusie uit de parallelien te trekken dan deze, dat vele gedachten en uitspraken van Prediker in overeenstemming zijn met algemeene oud-oostersche.

Babylonische parallellen vinden wij in twee bekende stukken: het gesprek van een heer met een slaaf, waar de gedachte sterk naar voren wordt gebracht, dat, wat de mensch ook doet, niets waarde heeft, en het bekende gesprek van een ongeloovige en een geloovige, waarin de eerste den nadruk legt op de ongerechtigheid der wereld (b.v. ,,God houdt niet versperd 't pad van den duivel", ,,zelfs onder mijn trosknecht moet ik mij nog buigen", E.O.L. Jaarbericht 1935, blz. 105/106), waarop de andere antwoordt. Verder 't reeds genoemde citaat uit Gilgamesj-epos. Een babylonisch spreekwoord zegt: ,,het leven van gisteren is alle dagen hetzelfde" (Meissner: Babylonien und Assyrien, II, 425).

De gedachte van de eindelooze herhaling is dus niet nieuw bij Qohelet, noch ook behoeft ze per se Grieksch te zijn: wij vinden in Egypte b.v. deze klacht terug (Erman, a.w., 150): ,,Van de eerste generatie tot de nakomelingen, gelijken zij op het voorbijgegane; wist ik wat anderen niet wisten, iets van dat, wat niet slechts herhaald is, opdat ik het zou zeggen en mijn hart mij zou antwoorden, opdat ik het zijn leed lichter zou maken!"

De kringloop-gedachte is trouwens in de oud-oostersche kosmologie, hemerologie, etc. telkens te bespeuren. De afwisseling van dag en nacht, winter en zomer, zaaiing en oogst, koude en hitte wordt ook reeds in Gen. 9 : 22 uitgesproken. De samenhang van twee polaire elementen kent men, althans wat het leven der natuur betreft, overal; maar ze is oorspronkelijk uitspraak van de idee der orde. Echter ontbreekt in de oostersche wijsheid ook niet geheel de gedachte aan het vermoeiende der eindelooze herhaling.

Prediker zit dus geestelijk volop vast aan de oud-oostersche wereld. Wij kunnen hem maar niet tot een Westerling maken met een handomdraai. Iets anders is, dat hij óók de westersche beschaving heeft geproefd. Het is in zijn tijd zeer wel mogelijk. Palestina heeft evenmin als Egypte de grieksche wereld kunnen uitbannen. En archaeologisch èn taalkundig blijkt, hoe Palestina langzamer-

hand onder griekschen invloed komt, zoodat zelfs de synagogen na Christus grieksche ornamenten gaan vertoonen. Dit proces is reeds veel eerder begonnen. Niet Herodes is de eerste moderne vorst; reeds in 't begin der tweede eeuw is er in Jeruzalem de strijd tusschen Hellenisme en nationalisme; dit blijkt uit den strijd om 't hoogepriesterschap ten tijde van Antiochus Epifanes tusschen Onias III (orthodox) en zijn broeder Jason (Hellenist, oorspronkelijk Jezus geheeten), die in 174 tot 171 op den hoogepriesterszetel zat; maar spoedig werd verstooten door iemand, die zich Menelaos noemde (Schürer: Geschichte, I, 194 v.).

Enkele graecismen bij Kohelet zijn waarschijnlijk: de beteekenis van *jafe* als: goed, passend (3 : 11) en 't gebruik van *tob ašer jafe*, dat herinnert aan *καλος καγαθος*, misschien ook: *'asa tob* (3 : 12) in den zin van zich te goed doen (*εὐπραττειν*), vgl. echter 2 Sam. 18 *'asa ra'ah* als: kwaad zijn voor. Ook de uitdrukking *tahat haššemeš* — onder de zon, (hoewel ze in een phoenicisch inschrift van de vijfde eeuw v. Chr. voorkomt — Eschmunazar —) zal waarschijnlijk wel op het grieksche *ὑφ' ἡλιῳ* teruggaan. Zoo is dus taalkundig wel eenige grieksche invloed merkbaar.

Wanneer wij Prediker stellen in de derde eeuw v. Chr. met de meeste onderzoekers, laten zich de graecismen licht verklaren.

Wat de denkbeelden betreft, kan men Prediker in hoofdzaak verklaren vanuit de voorstellingen der oud-oostersche wereld; evenwel is de leer van het juiste midden als grondslag van ethisch handelen zeer waarschijnlijk aan griekschen invloed te danken. Van directen *litterairen* samenhang met grieksche schrijvers, kan met zekerheid niets vastgesteld worden, noch met Heraclitus, noch met Theognis (zie de bespreking van Galling over het werk van Ranston, Theol. Rundschau, 1934), noch met de Epikureeërs, de Sceptici of de Stoa. Ranston, die invloed onderstelt van de grieksche gnomen-litteratuur met name Theognis, meent dat Prediker er niet diep door is beïnvloed, er niet veel van had gelezen. Wij vinden in elk geval niet de voor de grieksche philosophische scholen typeerende wendingen bij hem terug, zoodat de vraag open moet blijven, of hij werkelijk de schoolsche philosophie heeft gekend.

Naar den vorm is zijn geschrift Oostersch, naar den inhoud hoofdzakelijk Joodsch, hoezeer hij dan ook critisch is ingesteld. En toch blijft als sterke indruk achter, na de lezing van zijn werk, dat het niet geheel oostersch meer is; het individualisme, de poging persoonlijk een redelijk inzicht te krijgen in den loop der dingen, doen

meer westersch aan dan oostersch; zoo ook vooral de voortdurend herhaalde wending: ik heb gezien, d.i. heb geconstateerd en weet nu. Hij heeft zich een eigen wereldbeschouwing verworven. Hieruit is een verzet geboren tegen de oud-israëlietische vergeldingsgedachte Hij ziet de dingen bovendien in een kosmisch verband, „onder de zon"; het nationale is voor hem weggevallen. Dit alles bijeen maakt, dat wij hem een mensch kunnen noemen uit het hellenistische tijdvak. De heele grieksche, westersch-humanistische wereld is a.h.w. op hem aangekomen en heeft zijn oostersch-israëlietische denkwereld dooreengeworpen. Voor hem is het leven als zoodanig, het menschenlot, niet alleen maar meer het persoonlijke lijden, een raadsel geworden. Ondanks zijn moeilijkheden is hij blijven vasthouden aan God, den Wereldschepper, den Transcendente. Hierin heeft hij — hoe ook verstrakt en geabstraheerd — de grondgedachte van de israëlietische visie gehandhaafd. Hij heeft gestreden — op geheel andere wijze, en met geheel andere uitkomsten dan de Makkabeesche getrouwen — voor de kern van het israëlietische geloof en is daarin staande gebleven. In allerlei opzichten is het israëlietische godsgeloof bij hem gehavend; het is bijna-deïstisch verstrakt, bijna deterministisch in zijn voorstelling van de verhouding van God en mensch, zijn ethiek is bijna utilitaristisch, zijn levenshouding bijna naturalistisch, en toch is het dat nooit heelemaal; toch blijft er juist nog ruimte over voor een werken Gods en een zekere relatie van Hem tot de wereld, voor een ingrijpen in de wereld, van een persoonlijke leiding, ook van 's menschen kant: van gebed, gelofte, luisteren en vreezen. God is groot en ver, maar is niet uit het hart verdwenen: de vreeze Gods is hier de volstrekte hoofdsom der wijsheid.

Waar deze Israëliet heeft geleefd, in Palestina of Egypte, is niet meer uit te maken. Beide is mogelijk in de wereld na Alexander den Groote; het moet zijn geweest in het Oosten, maar op de rand van deze wereld, waar zij aansloot aan de Westersche. Misschien was hij een koninklijk beambte der Ptolemaeën. Waar het dan ook was, hij stond op een moeilijke voorpost in den strijd van het oude israëlietische geloof en de nieuwe wereldbeschouwing en levenshouding. Hij is hier murw gemaakt, maar in het wezenlijke trouw gebleven. Hij heeft moeten leeren gelooven, zonder aanschouwen.

ZENDING ALS KERKELIJKE TAAK

DOOR

MR S. C. GRAAF VAN RANDWIJCK

Oegstgeest

De zending is in de verburgerlijkte 19de eeuwsche kerk een van de restanten geweest van onburgerlijkheid; het feit, dat in dien tijd de zending over de geheele wereld zulk een groote vlucht kon nemen is een bewijs, dat er zelfs toen in de kerk, of althans onder de Christenen, mannen en vrouwen waren, die gezichten zagen en droomen droomden, die een visie hadden op de geheele wereld als het terrein, waar het Evangelie gepredikt moest worden en alle volkeren betrokken wisten in Gods heilsplan. Naast de hoop op „... voor den koopman druk vertier, nering voor den winkelier, bezigheid voor handwerksliên en voor schamel' armen brood..." bezong de kerk dan toch ook nog in den hoogdravenden stijl dier dagen de minder rustige taak van hen die „zwerven waar de wimpels weem'len op d'ademtocht van Hem die leeft" en die „ank'ren in der eeuwen Rots"!

Wij zullen in dit artikel telkens dingen ontmoeten die karakteristiek waren voor de zending der 19de eeuw, die tot in deze dagen hun stempel zetten op veel van haar uitingen, maar die tijdelijk zijn en dus bestemd om met de 19de eeuw en haar nasleep te verdwijnen. Maar in en boven dit alles staat toch het eenige ware zendingsmotief: de gehoorzaamheid aan Christus' bevel, de bewogenheid over een wereld, die Hem toebehoort, maar Hem niet kent. In de worsteling, waarin wij ons heden ten dage bevinden om de juistere, theologisch beter verantwoorde vormen te vinden voor haar werkzaamheid, in de strakkere organisatievormen, die het werk van onze generatie onderscheiden van dat van haar romantisch, individualistisch voorgeslacht, in de geheel andere verhouding tusschen de rassen, die zich ontwikkelt en die de zending meer dan vroeger met politieke vragen in aanraking brengt, blijft het motief der zending hetzelfde. De vraag die ons bezighoudt is slechts die naar de vormen, waarin de oude taak verricht zal worden, en de onmiddellijke doeleinden, die men zich stelt. Wanneer deze vormen en doeleinden van die van het verleden zullen verschillen, dan is het dus niet belangstelling voor theologie of kerk, organisatie of politiek *als zoodanig*, die ons ertoe zullen brengen ons met vragen op

deze terreinen bezig te houden, maar het inzicht, dat de gehoorzaamheid aan Christus' bevel dit thans eischt. Van de zending wordt steeds weer gevraagd: *zakelijkheid*, d.w.z. het uitsluitend zoeken naar wat haar *zaak* dient. Deze zaak is niets anders dan het Evangelie. Daarom staat de zending naar haar wezen even vrij tegenover de romantiek van haar verleden als tegenover den ziekelijken vernieuwingsdrang, dien men in onze dagen wel kan aantreffen. Daarom ook mag de zending, als het belang van de zaak dat eischt, de noodige veranderingen aanbrengen, zonder dat het verwijt van gebrek aan piëteit tegenover het verleden haar wezenlijk kan treffen: zij weet immers, dat de vormen, die zij thans schept even vergankelijk zijn als die, welke zij afbreekt.

Hierbij sluit aan het antwoord aan hen, die in de huidige theologische en kerkelijke stroomingen een gevaar zien voor een zeker clericalisme en kerkisme, ook in de zending. Weinigen zullen ontkennen, dat dit gevaar bestaat en dat heden ten dage evenmin als ooit te voren een garantie kan worden gegeven, dat de Heilige Geest zich steeds van de officieele kerkelijke kanalen zal bedienen. De herinnering aan den buitenkerkelijken oorsprong der zending is daar om ieder, die verkerkelijking der zending voorstaat, bescheiden te maken en erop te wijzen, dat Christus steeds de Heer der zending en der kerk blijft, die eens tot leden van een verburgerlijkte kerk de roeping tot afzonderlijk georganiseerde zending heeft doen uitgaan en heden deze afzondering der zending evenzeer doorbreekt als de burgerlijkheid der kerk. De vrucht van onze hedendaagsche bezinning is noch een „missiologia perennis", noch een missionaire gril van een nieuwe generatie, waaraan diepere zin ontbreekt, maar een poging tot gehoorzaamheid aan God onder de huidige omstandigheden.

De hieronder uitgesproken inzichten zijn opgekomen uit ervaringen op het zendingsveld en getoetst aan gesprekken met hen, die in den directen arbeid staan en aan ervaringen op andere groote zendingsvelden buiten Indonesië; zij worden in het algemeen door de leidende zendingskringen hier te lande gedeeld. De omstandigheden van de laatste jaren hebben overleg met leden van de jongere kerken in veel minder sterke mate mogelijk gemaakt dan noodzakelijk is. Wat hieronder gezegd wordt (en gedeeltelijk reeds vroeger gezegd werd) draagt dus in sterke mate een voorloopig karakter; het is het begin van een „gesprek". Het is niet de bedoeling van de

zending allerlei inzichten aan de kerken in Indonesië op te dringen. Maar wel is het noodig, dat deze gedachten eens in het openbaar worden uitgesproken. De kerken in Indonesië hebben recht op het medeleven en mededenken van de Christenheid, die achter de zending staat en de zending heeft de plicht in het openbaar uiting te geven van de inzichten omtrent haar toekomst, die bij haar leven. Ook in het buitenland is dit gebeurd, cf. b.v. de brochure ,,The next ten years'' (1945) van Dr A. M. Chirgwin, algemeen secretaris van de London Missionary Society, waarin hij de na-oorlogsche plannen van deze corporatie ontwikkelt. In het verleden heeft de Nederlandsche zendingsleiding vaak te veel het nadenken over haar toekomstige gedragslijnen aan Indische instanties overgelaten. Hoewel het daaruit sprekende verlangen om niet te heerschen, maar te dienen, haar eert, is dit toch niet wat Indonesië van haar mag verwachten en — ondanks veel begrijpelijken en gerechtvaardigden afkeer van Indonesiërs tegen Nederlandsche plannenmakerij — stellig ook verwacht. De zending is meer dan een organisatie, die kerken financieel steunt en over haar werk inlichtingen verschaft; zij is het orgaan van den band, die de kerken onder verschillende rassen ook door persoonlijke aanraking en geestelijke, theologische discussie met elkaar verbindt. Haar medeleven en gebed missen de noodige concreetheid, indien zij niet betrokken is in de gedachtenwisseling over den arbeid op het zendingsveld en indien haar ervaring daaraan niet ook direct dienstbaar wordt gemaakt. [1])

Ten slotte nog een opmerking over de terminologie en met name over de beteekenis van het woord ,,zending'' in dit opstel. Dit woord is meestal gebruikt om in den ruimsten zin aan te duiden de kerkelijke werkzaamheid in de wereld, die niet van ouds tot het ,,corpus Christianum'' behoorde. Hieronder valt dan niet alleen de werkzaamheid van de Nederlandsche organisaties, waaraan wij in verband met het woord zending denken, maar ook die van de ,,Protestantsche Kerk van Indonesië'' en van de Indonesische kerken. Andere keeren is het weer gebruikt in den traditioneelen engeren zin; uit het verband blijkt steeds welke beteekenis bedoeld is.

De belangrijkste reden, waarom de zending genoopt wordt tot hernieuwd nadenken over haar toekomstige werkwijze, is de ontwikkeling op het gebied van kerk en theologie in de laatste decennia. De

[1]) cf. Chirgwin, *l.c.*, p. 22.

ontwikkeling van de Indonesische nationalistische beweging moge al op alle gebieden tot heroriënteering t.a.v. de verhoudingen der rassen dwingen, de vernietiging van menschenlevens en eigendommen door de Japanners en het volledig stilstaan van alle zendingswerkzaamheid door Europeanen in den bezettingstijd moge een krachtige aanleiding zijn, ja een oproep van Godswege tot bezinning, nu men toch veelszins van den grond af moet opbouwen — noch oorlog noch nationalisme echter vormen de normen, waaraan de zending haar werk heeft te toetsen. Aan hen kan de zending geen argument ontleenen om niet, zoo goed en zoo kwaad als het gaat en binnen de door de financieele en personeele middelen gestelde grenzen, het werk precies op den ouden voet voort te zetten. Indien de zending een theologisch zuiver geweten had, mochten oorlog noch nationalisme haar van de wijs brengen, maar diende zij haar eigen ouden weg te gaan.

Het feit ligt echter daar, dat oorlog en nationalisme ons hebben ingescherpt, dat het theologisch geweten der zending niet zuiver is. De continentale zending, dus ook de Nederlandsche, draagt er nog steeds de sporen van, dat zij geboren is uit het piëtisme, niet uit de kerk, dat het werk van den Europeeschen zendeling gezien werd als het werk van één man, c.q. van meerdere, tegelijkertijd en na elkander werkende mannen, maar die in beginsel ieder afzonderlijk (en als het goed was tezamen, maar dat gelukte niet altijd!) beslisten over den arbeid. Ook is het haar nog steeds aan te zien, dat de arbeid van deze mannen samenviel met de groote uitbreiding van den Westerschen invloed over de wereld en dat zij voortkwamen uit een Westerschen cultuurkring, die vervuld was van optimisme over de mogelijkheden dezer Westersche cultuur en die andere rassen dus in 't algemeen niet anders kon zien dan òf als blijvend (politiek of economisch) onderworpen, òf, op zijn best, als menschen die langs den weg van opvoeding en evolutie op het „hoogere" Westersche peil gebracht moesten worden. Het individualisme, het gebrek aan inzicht in de beteekenis der kerk, dat haar oorsprong kenmerkte, bracht m.a.w. mede, dat de vrijheid, die alleen waarlijk kerkelijk prediken en handelen kan geven, niet tot haar recht kwam en de zending in te sterke mate beinvloed werd door het cultuur-optimisme en de paedagogisch-evolutionistische instelling, die karakteristiek waren voor de 19de eeuw, maar die zij voor het forum der theologie niet kan verantwoorden.

Hiertegenover hebben wij als les van de theologische ontwikke-

ling der laatste decennia te leeren, dat zendingswerk naar zijn wezen (dus ongeacht de onkerkelijke organisatorische vormen, die tijdelijk noodig kunnen zijn) kerkelijk werk is. Zending is kerk-in-den-aanval, in het bijzonder in dat deel der wereld, dat vroeger niet tot het „corpus Christianum" behoorde. Het feit, dat voor de Evangelieverkondiging in de wereld-zonder-Christelijke-traditie een aparte naam kon ontstaan, hangt trouwens met de gedachte van het „corpus Christianum" nauw samen en het verdwijnen hiervan doet dan ook het in wezen algemeen-kerkelijke karakter van de zending, als prediking in een wereld, die *in haar geheel* niet-Christelijk is, des te sterker naar voren komen. Het verdwijnen van het „corpus Christianum" zou eigenlijk t.a.v. de terminologie deze consequentie moeten hebben, dat het woord „zending" in den ban werd gedaan en het heeft reeds de terminologische verduidelijking noodig gemaakt, die hierboven werd gegeven. De lichte gevoeligheid t.a.v. het woord zending, die men (zij het nog zelden) in de Christen-Oostersche wereld kan waarnemen, hangt wellicht samen met den afkeer van deze wereld van het Westersche superioriteitsbewustzijn, dat mede in de gedachte van het „corpus Christianum" een vorm vond.

Indien het werk der zending naar zijn wezen kerkelijk werk is, dan zal zij zich niet mogen onttrekken aan de kerkelijke taak van de beoefening der theologie. Met het oog op haar wel zeer speciale taak zullen haar dienaren daarnaast specialisten moeten zijn in de kennis van die wereld op wie haar kerkelijke aanval zich richt. Gezien het feit echter, dat wij niet de 17de eeuw, maar de 19de eeuw juist achter ons hebben, is een overdenken van de consequenties der herontdekking van het „kerkelijk" karakter der zending thans van nog actueeler belang dan een ingaan op de haar gestelde ethnologische vragen.

Zendingswerk, zoo zagen wij, is dus kerkelijk werk. Wie dit zegt, dient allereerst af te rekenen met een misverstand, dat in het verleden, zeker in Indonesië, maar wellicht ook in Nederland, wel gerezen is: wie zegt dat zending een kerkelijke taak is, bedoelt daarmee t.a.v. de „home base" niet *in de eerste plaats*, dat een bepaald, in het maatschappelijk leven welbekend lichaam over deze werkzaamheid te zeggen moet hebben met uitsluiting van de andere lichamen, die deze taak tot dusverre volvoerden; hij geeft, sprekende over de kerken op het zendingsveld, hun daarmede niet een brevet, dat zij het nu geestelijk en theologisch „so herrlich weit gebracht"

hebben. Neen, wie spreekt over het kerkelijk karakter der zending bedoelt wat anders. Wat is dan wel de bedoeling?

Het begrip „kerk" is theologisch, niet sociologisch van aard; het heeft zijn plaats in de begrippenwereld, waarin „geloof" en „teeken", „gebed" en „verwachting" hun plaats hebben, een begrippenwereld, die met onze wereld van feiten en ideeën wel direct en reëel te maken heeft, maar critisch, oordeelend daartegenover staat. Het is op een of andere manier onlosmakelijk verbonden met het koninkrijk van den Heer der kerk, een koninkrijk dat „niet van deze wereld" is, m.a.w. waarmede sociologisch niets is aan te vangen. Wat kerk is kan slechts van den Bijbel en nooit van de ervaring uit verstaan worden. Daarom beteekent verkerkelijking van de zending in Nederland en stichting van zelfstandige kerken in Indonesië dan ook zooveel meer dan het overdragen van verantwoordelijkheid van de eene organisatie op de andere. [1]) Het beteekent veeleer het besef, dat de geheele arbeid der zending, zoowel in zijn wezen als in zijn organisatievorm, zoowel in zijn uitgangspunt in de „home base" als in zijn doel op het zendingsveld, een karakter sui generis *heeft* en er dus steeds meer naar moet streven dit te *krijgen*. Het heeft vergaande geestelijke, theologische en organisatorische consequenties, zoowel t.a.v. de kerkelijke verkondiging als ten aanzien van het kerkrecht en van den maatschappelijken arbeid en het zijn deze consequenties, die hier verder besproken zullen worden. Want al dateert de stichting van de eerste zelfstandige Indonesische kerk ook al van 1929 en al verklaarde de Synode der Nederlandsche Hervormde Kerk reeds in 1940, dat zij zich in beginsel verantwoordelijk achtte voor de zending, de practische beteekenis van deze principieele omschakeling is nog lang niet voldoende doordacht en het nieuwe tijdvak, waarvoor wij thans staan, is het oogenblik om in dit opzicht een belangrijke stap vooruit te doen. Achtereenvolgens zullen eenige opmerkingen gemaakt worden over de verkondiging (met alles wat daarmede verband houdt, als opleiding en dogmatische bezinning), het kerkrecht en den socialen arbeid der zending.

De verkondiging van het Evangelie, die de eerste en meest besproken en doordachte taak der zending is, is naar haar inhoud

---

[1]) In dit verband werd in de internationale zendingsliteratuur wel het zeer „onkerkelijke" woord „devolution" gebruikt, dat een aspect van de ontwikkeling naar voren brengt, waarop het niet in de eerste plaats aankomt. Gelukkig schijnt het al min of meer verouderd te zijn.

dezelfde, onverschillig of zij plaats vindt onder een volk met of zonder Christelijke traditie. Zien wij terug op de zending in Indonesië dan kunnen wij in groote trekken twee perioden onderscheiden. Eenerzijds is daar de zending van den oudsten compagniestijd, toen men nog dicht genoeg bij de Reformatie stond om te weten wat kerkelijke verkondiging inhield en eenig besef had van de daemonische machten van het heidendom. Maar het ontbrak in dien tijd zóózeer aan een menschelijk verstaan van deze machten, dat de ,,Christelijke cultuur'' in de oudste Christengemeenten in Indonesië vaak boven op het heidensche wereldbeeld is gelegd, zonder dat het tusschen Evangelie en heidendom tot een werkelijke ,,Auseinandersetzung'' is gekomen. Andererzijds is daar de zending van de 19de en de 20ste eeuw, die vooral gekenmerkt werd door haar menschelijk verstaan van de niet-Christelijke religies, maar vaak minder goed wist wat verkondiging en kerkplanting beteekenden.

De taak waarvoor de zending in onzen tijd wordt gesteld t.a.v. de verkondiging, is die van een synthese van beide inzichten: zij leeft temidden van de herontdekking van de boodschap van den Bijbel in den geest der Reformatie, maar tegen den achtergrond van een ontzaglijk verdiepte kennis omtrent wat de ,,niet-Christelijke'' wereld beweegt. Het relativisme, dat bij den ethnologisch aangelegden zendeling niet onbekend is — althans was — zal evenzeer moeten worden vermeden als dat van vreemdheid aan de hem omringende werkelijkheid, die wij soms bij zijn theologisch aangelegden collega kunnen opmerken. Ja, het is mogelijk en komt in feite voor, dat een en dezelfde zendeling een warm zendingshart heeft *en* een groote kennis van de ethnologie van zijn parochianen en dat toch zijn ethnologisch en theologisch inzicht elkaar niet raken. In vele zendingspublicaties van de laatste decennia wordt aan een grondige kennis van het heidensche wereldbeeld practisch dezelfde beteekenis toegekend als aan het goed spreken van de inheemsche taal: beide zijn een onontbeerlijk middel voor den zendeling om zich niet alleen met inheemsche woorden, maar ook met inheemsche begrippen verstaanbaar uit te drukken. Toch komt aan de kennis van het heidensche wereldbeeld nog wel een grootere beteekenis toe: dit wereldbeeld is het, dat, evenals iedere gesloten wereldbeschouwing, door het Evangelie als zelfhandhaving en zelfvergoding van den mensch wordt ontmaskerd en tegen welks achtergrond dus ook de vrijheid, die Christus geeft, moet worden

gepredikt. Als voorbeeld van een belangwekkende publicatie, die hier theologisch te kort schiet noem ik het, overigens terecht bekende artikel van wijlen den resident der Molukken, den heer H. J. Jansen in „de Opwekker", jaargang 1934 blz. 10—35; als voorbeelden van het inzicht, dat de prediking steeds meer zal moeten beïnvloeden: de hoofdstukken 5 en 6 van Prof. Dr H. Kraemer's „The Christian message in a non-Christian world" en Dr H. Schaerer's „Die missionarische Verkündigung auf dem Missionsfeld" (Basel 1946); vooral het laatstgenoemde boek geeft een uitnemende proeve van „wederleggende godgeleerdheid", die nieuwe perspectieven opent voor dit vak, dat reeds in de opleidingsscholen van goeroes onder de Vereenigde Oost-Indische Compagnie werd gedoceerd.

In de practijk zal een heroriënteering van de zending vooral beteekenen een heroriënteering van de opleiding der Indonesische voorgangers. Over de geheele wereld wordt de zending zich bewust van haar groote tekortkomingen terzake in het verleden, die een belemmering vormen voor de zelfstandighed der jongere kerken. Het belangrijkste immers wat de zending kan verrichten is nog steeds niet het verrichten van arbeid, die de aandacht trekt, maar het bevorderen — hetzij door den persoonlijken arbeid van den Europeeschen zendeling, hetzij door de opleiding van Indonesische predikers — dat het Evangelie recht gepredikt wordt onder Christenen, heidenen en Mohammedanen, in de dorpjes in het oerbosch en onder de intellectueelen in de groote stad, in woord en in geschrift. Wie uit ervaring iets weet van de prediking van vele voorgangers, heeft diep respect voor de trouw, waarmede zoovelen hun arbeid verrichten, maar is zich tevens zeer bewust van de noodzaak, hun opleiding te verdiepen.

„Ausgehend von der Frage wie gestern in der Kirche von Gott geredet wurde, fragt die Dogmatik, wie dies morgen geschehen soll" [1]). Wij kunnen niet over de verkondiging der Indonesische kerken en der zending spreken, zonder te raken aan de dogmatische vraag, die uitloopt op die naar de formuleering van het eigen geloofsbezit der Indonesische kerken. Er zijn hierbij twee dingen in 't oog te houden.

Eenerzijds is daar de noodzakelijkheid, dat de Indonesische kerk blijft beseffen, dat zij historisch en principieel tot de Una Sancta behoort, dat zij zich b.v. onmogelijk los zou kunnen maken van de

[1]) K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/1, S. 78, 79.

oecumenische belijdenissen zonder haar wezen als kerk van Christus te verloochenen. Dit besef ontbreekt in de jongere kerken niet: in India zijn de Christenen zich b.v. bewust, dat er nog maar weinig sprake kan zijn van een Indische theologie: de conferentie te Poona van 1942, die 25 Indische theologen vereenigde, zag haar taak dan ook als een zeer bescheidene: „We moeten geduldig en gestaag de eerstkomende jaren werken aan het leggen van het fundament waarop het gebouw van de Indische theologie verrijzen kan" [1]). In denzelfden geest handelen de Javaansche kerken, die, heden ten dage over hun éénwording sprekende, dit doen op de basis van den Heidelbergschen catechismus, niet wetende hoe zij thans een beter belijdenisgeschrift zouden kunnen opstellen dan dit klassieke document van een Europeeschen kerkstrijd. Geen van de kerkorden van de Indonesische kerken bevat een eigen belijdenisgeschrift. Dat de gebondenheid van vele jongere kerken aan de Europeesch-Amerikaansche kerkgeschiedenis echter verder gaat dan de oecumenische en reformatorische belijdenisgeschriften, blijkt wel uit het instandblijven van vele denominaties in het Oosten. Op de conferentie van Tambaram vertelde een Japanner, Rev. Murao, hoe kort te voren een vergadering van vertegenwoordigers van verschillende kerken over de leerverschillen had plaats gehad, een vergadering die men zich, afgezien van het feit, dat alle deelnemers Japanners waren, evengoed in Europa had kunnen denken! Het is allerminst de bedoeling hier de handhaving van alle, ook na-Reformatorische belijdenisverschillen te bepleiten! Het is een fout van de zending, de Westersche kerkelijke verdeeldheid naar de jongere kerken te hebben overgebracht. Deze fout is aanleiding tot gerechtvaardigde verwijten van den kant der leden dezer jongere kerken, zelfs in Indonesië, hoewel de kerkelijke verschillen daar minimaal zijn vergeleken met elders. De verhoudingen in het Oosten, waar kleine kerken staan in een zeer groote, „niet-christelijke" wereld, dwingen haar dus tot de oecumenische vraagstelling.

Aan den anderen kant moeten ook de Oostersche kerken komen tot een belijdenis van geloof tegenover de geestelijke machten, die hen omringen. De Indonesische kerken hebben zich nog nooit uitgesproken over de belangrijkste machten uit hun omgeving en daarover een geformuleerd getuigenis doen hooren. Men meene daarom niet, dat het dezen kerken aan getuigen ontbroken heeft! Indonesische Christenen hebben vooral in de afgeloopen jaren hun leven veil gehad

[1]) J. C. Hoekendijk, *De Wereldzending in oorlogstijd*, 's-Grav. 1945, blz. 53.

voor hun belijdenis. Hun nagedachtenis herinnert ons eraan, dat belijden allereerst een *daad* is. Toch is het noodzakelijk, dat ook zij met theologisch doordachte woorden stelling nemen tegenover de genoemde geestelijke machten en daardoor leiding geven aan haar leden. Een belijdenis wordt echter geboren uit den strijd der kerk en niet door theologen op bestelling geleverd. Daarom kan men hier niet voorschrijven, wanneer en hoe zulke geschriften moeten ontstaan. Maar hier ligt een taak voor de Indonesische kerken bij volvoering waarvan de zending als vertegenwoordigster der Europeesche kerk, die reeds zooveel ervaring heeft van het fouten maken, haar wellicht nog met deze ervaring kan dienen. Zonder dat ook maar eenigermate naar volledigheid gestreefd wordt, noch in de behandeling noch zelfs in de opsomming van de vragen, waarvoor de verkondiging en de dogmatische bezinning in de Christen-Indonesische wereld worden gesteld, worden er hier enkele vermeld. De kerken, die staan in een Islamitische omgeving zijn geroepen tot een bewust getuigenis omtrent wat naar den Bijbel onder openbaring wordt verstaan: eenerzijds brengt dit mee een verdiepte bezinning omtrent het leerstuk van de triniteit, juist tegenover den Islam, anderzijds (o.m. in verband met het gebruik dat de Moslimsche propaganda maakt van de zgn. resultaten der Bijbelcritiek) een dieper inzicht in de dienende en getuigende functie van den Bijbel aangaande Jezus Christus als Gods eeniggeboren Zoon, een en ander radicaal verschillend van de verhoudingen tusschen boek en profeet in de leer van den Islam. Een kerk in een omgeving, die, onverschillig of zij heidensch of Islamitisch is, is doordrenkt van een mystisch-magische gedachtensfeer, en wier leden zelf daaruit voortkomen, moet voortdurend in worsteling zijn met deze invloeden. De ervaring ook op andere zendingsvelden in de wereld, leert, dat het oude testament met zijn strijd tegen het heidendom een bron van leering en kracht is voor de jonge kerken, die haar leden willen oproepen tot den strijd tegen het heidendom in haar midden. (cf. G. E. Phillips „The Old Testament in the world-church with special reference to the younger churches", London and Redhill 1942). In het bijzonder mag hier ook gedacht worden aan het getuigenis omtrent de Bijbelsche eschatologie, dat de Indonesische kerken in deze dagen hebben te stellen tegenover de wederopbloeiende „primitieve" eschatologische voorstellingen. (Men denke aan de krachtige wederopleving van de Manseren Manggoendi beweging op Nieuw Guinea, en de

vraag mag toch minstens gesteld worden of veel van wat Java aan wanorde vertoont, niet nauw verband houdt met oude Ratoe Adilverwachtingen). De kerk zal, staande in een wereld, waar het nationalisme zulk een groote kracht ten goede en ten kwade vermag te zijn, ook haar woord tot en over dat nationalisme hebben te spreken en ook aan deze geestelijke macht het oordeel en de genade Gods hebben te verkondigen. In de vraag naar hun verhouding tot de afgescheiden kerken (en dergelijke afscheidingen komen in alle grootere jonge volkskerken periodiek voor, niet alleen in Indonesië, maar ook elders, vooral in Afrika [1])), hebben de Indonesische kerken b.v. al dadelijk een zeer actueel probleem aangaande de verhouding van kerk en volk, een probleem, dat echter meer bewust en theologisch behandeld moet worden dan tot dusverre geschied is. Zij zullen midden in den groei van een nieuw staatsverband, dat staan of vallen zal met de overwinning van de tegenstellingen tusschen de Indonesische volkeren onderling, door het enkele feit van haar bestaan mogen getuigen van een Koninkrijk, waarin deze tegenstellingen overwonnen zijn en aldus door haar relativeering van nationale tegenstellingen ongezocht een staatsvormende kracht kunnen worden. Zeker zullen zij in dit tijdperk van groote politieke veranderingen zich ook hebben te bezinnen omtrent het recht en de plicht der overheid en tegenover overheid en volk getuigenis hebben af te leggen van wat de Bijbel haar daaromtrent leert. Behalve aan het getuigenis der kerk omtrent recht en plicht der overheid in 't algemeen denken wij hier ook in het bijzonder aan haar getuigenis omtrent de vrijheid van godsdienst. Veel bezinning op haar kerkelijk, d.w.z. theologisch, niet sociologisch bepaald karakter zal hier noodig zijn. De Christelijke kerk staat in het nieuwe Indonesië anders dan b.v. de Chineesche minderheidsgroep en haar aanspraak op vrijheid is van principieel anderen aard, zoowel naar inhoud als naar fundeering, als die van de Chineezen op cultureele bescherming. De Indonesische kerken zouden zware schade kunnen lijden, indien zij zich met gelijke behandeling tevreden stelden als de „overige" minderheden.

In de tweede plaats wordt hier het kerkrecht genoemd als een punt ten aanzien waarvan de Indonesische kerken en de zending op kerkelijk en theologisch verantwoorde wijze zullen moeten gaan leeren denken. In vergelijking met de behandeling van de vragen,

---

[1]) cf. Robert H. W. Shepherd, *The separatist churches in South Africa*, in: *International Review of Missions*, 1937, p. 453 f.

die op de verkondiging betrekking hebben, vertoont die van de kerkrechtelijke quaesties een zekeren achterstand. In de „home-base" der zending was immers in de 19de eeuw het inzicht geenszins algemeen, dat het wezen der kerk van beslissende beteekenis was voor haar organisatie. Hoeveel te meer was er dan op het zendingsveld aanleiding om zich bij de organisatie der uit het heidendom of den Islam gewonnen gemeenten door overwegingen van opportuniteit te laten leiden. Veel van het heden ten dage geldende Indonesische kerkrecht gaat uit van de veronderstelling, dat het normaal is dat de Europeesche zendeling zooveel mogelijk alles zelf doet. Aan Indonesiërs werd slechts bevoegdheid verleend omdat dit laatste practisch nu eenmaal niet altijd mogelijk was. Zoo schrijft Coolsma [1]) n.a.v. het werk van zendeling Riedel, dat „de toenemende eischen van het werk vermeerdering van vast personeel noodzakelijk (maakten). In 1857 werd de eerste hulpzendeling in dezen werkkring aangesteld" en n.a.v. zendeling Wilken [2]) „Zijn werkkring breidde zich in dezen tijd voortdurend uit en daar paardrijden hem door den geneesheer verboden was, wenschte hij een Inl. helper tot hulpzendeling aangesteld te zien"! De Inheemsche voorganger was dus de „helper" van den zendeling (er zijn zendingsterreinen, waar deze term tot voor korten tijd in gebruik was), niet de herder en leeraar der gemeente; de arbeid was de arbeid van den zendeling, niet die van de jonge kerk. Is het te verwonderen dat de meeste Indonesische kerken nog de allereerste beginselen van kerkrecht moeten leeren en dat inzicht in de beteekenis van het kerkelijk ambt hun veelal vreemd is? Een thans nog in dienst zijnde zendeling gaf voor eenige jaren de volgende humoristische definitie van een diaken naar plaatselijk kerkrecht: „een diaken is een man, die vermoedelijk eens koster is geweest en waarschijnlijk wel eens ouderling zal worden". Kortom de Indonesische kerken waren, met plaatselijke verschillen in de benamingen, georganiseerd naar analogie van het bestuursapparaat in de koloniale maatschappij: parallel met de van onder-districts- en districtshoofden via controleur en assistent-resident naar den resident loopende lijn, liep die van de goeroes en pandita's via den zendeling naar den conferentievoorzitter, en evenals men daar de promotie kende van politieagent tot posthuiscommandant, zoo kende men hier een „opklimmen" van koster tot diaken en zelfs tot ouderling.

[1]) *De Zendingseeuw voor Ned.-Indië*, blz. 569.
[2]) t.a.p., blz. 577.

Men heeft het wel eens voorgesteld alsof deze organisatie een episcopaal karakter zou dragen. Deze gedachte kan echter niet au sérieux genomen worden, daar een theologische fundeering van het bisschopsambt in de onderhavige kerken begrijpelijkerwijs geheel ontbreekt. De zelfstandigwording der kerken na 1929 heeft aan deze pseudo-ambtelijke hiërarchie in de meeste kerken weinig veranderd.

Zoolang slechts organisatorische opportuniteit de positie van den zendeling bepaalde, was deze positie geen vraag. De zelfstandigmaking der inheemsche kerken stelde de positie van den zendeling op losse schroeven. Het gevaar dreigt, dat de organisatie der jongere kerken thans weer als een vraag van opportuniteit wordt gezien, zij het ook dat de oppertuniteits-overweging thans een andere is, n.l. de wensch om tegemoet te komen aan de alom levende nationalistische gevoelens. In de internationale zendingsliteratuur is er te weinig naar gestreefd de zelfstandigmaking van de jongere kerken en de daarmede samenhangende vraag naar de positie van den buitenlandschen zendeling als een theologische, kerkrechtelijke vraag te zien en daardoor bij haar beantwoording eenige vastheid te krijgen temidden van den wisselenden invloed van toevallige historische constellaties. Enkele van de actueele vragen op dit terrein zijn bv. de volgende: Heeft de zendeling, ook wanneer hij of een van zijn collega's niet meer officieel de chef is van de goeroe's en pandita's, nog een taak in een groote kerk als b.v. de Bataksche, waarin het normale predikantswerk reeds sinds lang door deze inheemsche goeroe's en pandita's werd gedaan? Zoo ja, welke is deze taak en hoe wordt deze theologisch, kerkrechtelijk gefundeerd? Wat zal de kerkrechtelijke verhouding van den zendeling — aannemende dat deze in de toekomst nog gewenscht en noodig is — moeten zijn tegenover ambtsdragers van de jonge kerk? En wat zal zijn eigen ambtelijke positie zijn, zoowel in de jonge kerk als ook in de kerk, die hem gezonden heeft? Of heeft hij misschien in 't geheel geen ambtelijke positie meer in zijn eigen kerk en is hij geheel en al uitgeleend aan de jonge kerk? Maar heeft in dit laatste geval de oudere kerk voldaan aan haar zendingstaak, wanneer zij zich beperkt tot het ter beschikking stellen van menschen en geld? En welke is de kerkrechtelijke positie van de Indonesische ambtsdragers? Kunnen wij hier een zuiver presbyteriale kerkorde invoeren, zoo neen, met welke wijzigingen?

Men onderschatte niet het eminent practische belang van de

beantwoording van deze kerkrechtelijke vragen. Het verdwijnen van de koloniale verhouding beteekent voor de Indonesische kerken het verdwijnen van de maatschappelijke vormen, die aan haar kerkrechtelijke structuur tot analogie en dus voor velen tot rechtvaardiging strekten. Ook indien niet reeds op zichzelf een theologische doordenking van het kerkrecht der Indonesische kerken noodzakelijk was, zou deze thans zeker noodzakelijk worden, vooral met betrekking tot de positie van den buitenlandschen zendeling. Een leidende of zelfs ook maar inspecteerende positie, zooals de zendeling die in alle Indonesische kerken tot aan de Japansche bezetting had, is immers niet te handhaven in een land, in welks regeering zulke posities niet meer als vanzelfsprekend aan Europeanen toekomen, zeker niet wanneer de meeste zendelingen zelf zijn grootgebracht in een kerkrechtelijke traditie, die geen heerschappij van den eenen ambtsdrager over den anderen erkent. Zoowel tegenover de buitenwereld als tegenover haar eigen leden zullen de kerken dus theologische verantwoording moeten kunnen afleggen aangaande de positie, die de Europeesche zendeling in hun midden zal hebben [1]). De zendende kerk zal goed doen haar jongeren zusterkerken het bepalen van deze plaats te vergemakkelijken door deze zendelingen in haar eigen midden volledig als voorganger te erkennen, ook de groep van hen, die nog niet aan alle moederlandsche eischen voor het predikantschap voldaan hebben. Maar ook de positie van den Indonesischen voorganger, een positie, die meer dan wij Europeanen ons dat kunnen voorstellen, bemoeilijkt wordt door de omstandigheid, dat hij zich vaak temidden van familieleden, ja zelfs oudere familieleden zal bevinden, kan ook alleen maar stevig worden, indien zij wordt ontdaan van de laatste restjes van het gezag, dat hij eens had als ,,helper'' van den Europeeschen zendeling en door de kerken geheel wordt gezien als haar eigen orgaan, bekleed met een eigensoortig, nl. een kerkelijk gezag.

De noodzaak van een theologisch-kerkrechtelijk goed gefundeerde doordenking van al deze vragen wordt pas recht verstaan door hem, die zich rekenschap geeft van de zuigkracht van iedere opportunistische oplossing terzake. Wanneer de zending en de Indonesische kerken tot nog toe slechts tot kerkrechtelijke vormen kon-

[1]) Dat de zendeling er een positie zal hebben, dat m.a.w. de kerken dat op den duur ook zullen wenschen, lijdt, gezien vooral de ervaringen in andere landen, weinig twijfel, cf. *Madras series*, Vol. IV, p. 252 ff. en 275 ff.; *International Review of Missions*, April 1946, p. 136.

den komen, die parallellen waren van het koloniale bestuur, dan deden zij dit niet, omdat hun dienaren zulke slechte en heersch-zuchtige menschen waren, maar omdat er nu eenmaal in een maatschappij zonder Christelijke kennis en traditie, die in een betrekkelijk korten tijd was ontstaan (het aantal Indonesiche Christenen is de laatste plm. 130 jaar van ongeveer 50.000 op ongeveer 1.750.000 gestegen), *gewerkt moest worden.* Critiek op wat zij in kerkrechtelijk opzicht bereikten kan alleen maar opbouwend werken, wanneer ook een oplossing gegeven wordt voor de practische vragen, waarvoor zij stonden. Ook na een liquidatie van het koloniale stelsel zal het toch immers voorloopig wel zoo blijven, dat de Indonesische maatschappij een „dualistisch" karakter vertoont. Dit is ook het geval in een Oostersch land als Japan, dat nooit koloniaal werd geregeerd. De behoeften van de Aziatische onderlaag en de min of meer verwesterschte bovenlaag *zijn* nu eenmaal verschillend. Het is uitgesloten dat in dezen van den onze zoo verschillenden maatschappijvorm gewerkt zou kunnen worden met de kerkrechtelijke regels die in Nederland gelden of voor enkele eeuwen golden. Vandaar dat dan ook aan de oplossing van deze quaestie moet worden gewerkt door mannen, die eenerzijds theologisch voldoende gefundeerd zijn om in den geest van den Bijbel, tezamen met de Indonesische kerken, de kerkrechtelijke vragen te kunnen doordenken, anderzijds dicht genoeg bij de practijk van den arbeid staan om de noodzaak van een aanpassing van de presbyteriale beginselen, waarin zij zijn opgegroeid, aan gewijzigde omstandigheden evenzeer te erkennen als de Nederlandsche Hervormde Kerk, blijkens de schepping van vele nieuwe kerkelijke organen, dit de laatste jaren reeds heeft gedaan.

Op de conclusies die t.z.t. de vrucht zullen zijn van deze nieuwe vraagstellingen willen wij hier in 't algemeen niet vooruitloopen. Toch moge op dezen regel één uitzondering worden gemaakt: het betreft het verleenen van het recht van sacramentsbediening aan de gewone gemeentevoorgangers. Men kan nauwelijks één koerswijziging noemen, die zóózeer de mogelijkheid zou openen tot werkelijke gemeentevorming, die zóózeer in staat zou zijn te demonstreeren den nieuwen koers, die de zending na den oorlog wil inslaan, als het toekennen van het recht van sacramentsbediening aan iederen eenigszins behoorlijk opgeleiden gemeentevoorganger [1]). Wan-

[1]) Hieronder te verstaan iedere onderwijzer, die b.v. minstens een cursus voor volksonderwijzer van de zending of de Protestantsche kerk heeft afgeloopen en die het recht heeft te preeken.

neer men bezwaar wil maken op grond van hun te geringe theologische scholing, het zij zoo, maar dan had men dit type van voorgangers niet sinds vele decennia op alle zendingsterreinen in de gewone godsdienstoefeningen moeten laten voorgaan. Indien hun geringe theologische ontwikkeling een bezwaar had gevormd, dan gold dit toch veel meer tegen de bediening des woords dan tegen de bediening der sacramenten! De bezwaren, die tegen deze koerswijziging in sterke mate zullen worden ingebracht, waarschijnlijk nog meer van Indonesische dan van Europeesche zijde, wortelen dan ook niet in gerechtvaardigde theologische overwegingen, maar òf in onbewust-magische sacramentsopvattingen, die wel pastoraal moeten worden behandeld, maar theologisch niet houdbaar zijn, òf in een doorwerking van de sectarische gedachte van een „zuivere gemeente" die via het piëtisme in de zending is gekomen en waarbij de reinheid van het sacrament beter bewaard wordt geacht bij de enkele zendelingen dan bij de talrijke goeroe's. Juist daarom echter kan moeilijk een maatregel worden genomen, die zóózeer de resten der onkerkelijke, den zendeling in het middelpunt stellende traditie doorbreekt, die zóózeer dwingt tot kerkelijk denken en dus kerkvormend werkt, als deze.

In de derde plaats wordt hier het een en ander gezegd over het maatschappelijk werk der zending. Dit werk worde gezien als een uiting van het dienende karakter van Christus' kerk, maar daardoor tevens als het proclameeren van Zijn koningschap, ook over hen die niet gekomen zijn om naar haar boodschap te luisteren en Zijn heerschappij niét erkennen. De zending wil getuigen van Hem, die niet slechts de Heer is van Zijn kerk, maar ook van de wereld, die in het booze ligt; zij doet dit door niet slechts het Evangelie te verkondigen aan hen, die zich daarvoor open stellen, maar ook door eenvoudig, zakelijk in te gaan op ieders concrete menschelijke nooden, zooals eens haar Hoofd het oor van den soldaat genas, die gekomen was om Hem te arresteeren en die op dat oogenblik zeker niet bereid was op Zijn woorden te letten.

Zij doet dit alweer als een kerkelijke taak, d.w.z. ook haar maatschappelijke werk is dat eigenaardige mengsel van menschelijke zwakheid en goddelijke roeping, dat alleen in de sfeer van geloof, gebed en verwachting kan worden verstaan. Zij is zich haar zwakheden wel zeer sterk bewust: de vraag naar de taak, het eigen karakter, de beste organisatie etc. zoowel van het zendingsonderwijs als van de medische zending is daarom voortdurend aan de

orde geweest. De groote moeilijkheid bij het bepalen van het eigen karakter van deze takken van arbeid hield voornamelijk verband met de eigen wetten van de onderwijskundige resp. de geneeskundige techniek waaraan de zending tezamen met andere organisaties, die dit werk deden, onderworpen was. De moeilijkheden, die, vooral bij het schoolwezen, voortvloeiden uit de subsidieverhouding met de overheid, hebben in het verleden te vaak alleen de schuld gekregen van het gebrek aan eigen krakter van deze takken van zendingswerk; in werkelijkheid vormden zij slechts één aspect van het algemeene probleem van de „verkerkelijking" van een stuk maatschappelijken arbeid, die tevens aan de autonomie eener bepaalde techniek onderworpen is. Men denke hier b.v. aan de moeilijkheden bij dringende voorzieningen in de behoefte aan vast en vooral aan tijdelijk personeel en de conflicten, die daaruit konden ontstaan met de motieven waarom de school of het ziekenhuis was opgericht.

Maar ook zijn de voorbeelden legio, dat in de waardeering, juist ook van niet-Christen Indonesiërs, de scholen en ziekenhuizen der zending om hun „zakelijkheid" hoog stonden aangeschreven. Wanneer er voor den oorlog talrijke vooraanstaande niet-Christen-Indonesiërs hun kinderen naar Christelijke scholen stuurden, wanneer in den Japanschen bezettingstijd te Batavia in korten tijd, onder uitsluitend inheemsche leiding, acht scholen met 2400 leerlingen konden ontstaan, wanneer thans in het republikeinsche gebied vele Christen-onderwijzers aan hun werk blijven, dan toont dit wel aan, dat het dezen onderwijzers om de „zaak" van het onderwijs en van hun leerlingen te doen was. Vele Christen-Indonesische onderwijzers hebben alleen reeds door hun trouw aan het onderwijs een bijdrage geleverd tot de oplossing van de vele onderwijsproblemen van hun land. Het onderwijs in het nieuwe Indonesië zal menschen als deze bezwaarlijk kunnen missen. Het zelfde geldt van de medische zending, die voor den oorlog rond 25 % van de verpleegdagen van alle patiënten in alle soorten van ziekenhuizen (en een veel grooter percentage van Indonesische patiënten alleen) op haar naam had staan en die op het gebied van de organisatie van het ziekenhuiswezen, van vertrouwen wekken in de Westersche geneeskunde en van opleiding van verplegend en verloskundig Indonesisch personeel baanbrekend werk had verricht en tot op den allerlaatsten tijd voor den oorlog verrichtte.

De zending mag in alle nuchterheid, zonder zelfverheffing, als

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

feit constateeren, dat zij een van de weinige organisaties is, die zich op onzelfzuchtige en tevens deskundige wijze bezig houden met de oplossing van de onderwijskundige en medische problemen van Indonesië en mag hieraan de hoop ontleenen, dat zij bij den opbouw van het nieuwe Indonesië mag medewerken. Het zal dan echter noodig zijn dat zij dan steeds met origineele, nieuwe ideeën komt en tracht deze te verwerkelijken. Een onvruchtbare, hoezeer ook opzichzelf gerechtvaardigde strijd tegen de mechanische toepassing van subsidiebepalingen, zooals die vooral de laatste jaren voor den oorlog gevoerd werd, kan geen eigen initiatief van zendingszijde vervangen. Op het gebied van onderwijs en medische zending zullen overigens nieuwe organisatievormen moeten worden gevonden, die de verantwoordelijkheid voor deze takken van arbeid op de schouders der Christen-Indonesiërs leggen.

Daar is verder een terrein, dat sinds de conferentie van Jeruzalem in steeds meerdere mate binnen den gezichtskring van de internationale zending is gekomen: nl. de „omgeving der kerk" en in het bijzonder de economische toestand der steeds verarmende Aziatische agrarische maatschappij (cf. terzake het 5de deel van het rapport van de conferentie van Tambaram). Wanneer de zending voor de vragen van het economische en maatschappelijke leven steeds meer een open oog krijgt, is dit niet alleen omdat zij zoekt naar mogelijkheden voor zelfonderhoud van de inheemsche kerken (hoewel dit op zichzelf reeds een belangrijke zaak is!), maar bovenal omdat zij, evenals zij vroeger op den medischen en den intellectueelen nood inging, thans wil ingaan op den economischen en socialen nood van Azië. Zij ziet hier een van de zwakste kanten van het volksleven en wil dus trachten dienend, onzelfzuchtig, mede te zoeken naar genezing voor deze kwaal, zonder van te voren te weten waartoe haar bemoeienis haar zal leiden en in het volle bewustzijn, dat het een zware taak zal zijn ook hier het eigen, kerkelijk getuigend karakter van haar werk tot zijn recht te doen komen. Ook de zending in Indonesië zal in de naaste toekomst nieuwen arbeid op dit gebied moeten entameeren.

Hoe moet nu deze gedeeltelijk oude, gedeeltelijk nieuwe taak der zending worden vervuld? Wat kunnen de Europeesche kerken verrichten om de Indonesische kerken geestelijk en materieel te helpen, zóó dat de zelfstandigheid dezer kerken steeds meer, vooral in geestelijken, theologischen zin realiteit krijgt? Hoe kunnen de In-

donesische kerken in staat gesteld worden de dogmatische en kerkrechtelijke vragen, die er voor haar liggen op te lossen? Op welke wijze kunnen deze kerken en kan de zending op het gebied van het onderwijs, het medisch werk en de „rural reconstruction" het beste de belangen van land en volk dienen?

Wij kunnen hierbij uitgaan van het eenvoudige feit, dat de geschiedenis van de laatste jaren aan alle betrokkenen heeft ingescherpt, dat de Indonesische kerken zelfstandig *zijn*, d.w.z. dat zij geen verantwoording schuldig zijn aan de zending.

Na de conferentie van Jeruzalem zijn gaandeweg de verschillende zelfstandige kerken georganiseerd, waarbij degenen, die dezen arbeid ter hand namen (gedacht wordt hierbij met name aan de ervaringen van Prof. Kraemer op Oost- en West-Java, maar hetzelfde geldt ongetwijfeld ook voor andere kerken) zich voortdurend moesten verzetten, zoowel bij Indonesiërs als bij Europeanen, tegen de gedachte, dat geestelijke en dus kerkelijke zelfstandigheid het resultaat zou zijn van een evolutieproces, dat nog niet was beëindigd. Er is wel reden om aan te nemen, dat deze gedachte niet sterk meer leeft. Het zal evenwel in een aantal streken een van de belangrijkste, maar tevens een van de moeilijkste taken zijn voor de zending, ervoor te zorgen dat deze vrucht van de smartelijke jaren der Japansche overheersching niet verloren gaat en dat het allerwegen gegroeide zelfstandigheids- en verantwoordelijkheidsbesef blijft bestaan. Juist in streken waar men de zending gaarne ziet terugkeeren en de verhouding met den Europeeschen pandita goed is, bestaat aan beide kanten het gevaar dat men terugvalt in een patriarchale verhouding. Elders — en dit is de strooming die thans meer de aandacht heeft! — bestaat het gevaar dat de Indonesische kerken iederen band, nog niet zoozeer met individueele Europeesche zendingsarbeiders als wel met de zending als zoodanig, zullen willen doorsnijden en dit op gronden, die een gevaar dreigen te worden voor hun kerk-zijn.

Het is met het oog op de noodzakelijkheid van een versterking van de Indonesische kerken, dat er thans bij de leiding der zending plannen in overweging zijn omtrent de stichting van een theologische hoogeschool, waar theologisch hooger onderwijs zal worden gegeven op academisch peil, van eenige middelbare theologische scholen; van een „National Christian Council" zooals deze op de meeste groote buitenlandsche zendingsvelden bestaat, uitgerust met een staf van deskundigen op theologisch, onderwijskundig en

economisch gebied, op het gebied van jeugdwerk en evangelisatie; van een stichting voor Christelijke literatuurvoorziening en een stichting voor de centrale behartiging van de belangen van den medischen zendingsarbeid. Het secretariaat van dezen „National Christian Council" zou de belangen van den arbeid bij de overheid moeten behartigen in den geest, waarin dit tot dusverre door het zendingsconsulaat geschiedde. Deze instituten zouden zoo spoedig mogelijk een staf moeten krijgen van Indonesisch personeel. Maar de Indonesische kerken zullen hun oogen niet kunnen sluiten voor het feit, dat er te weinig Christen-Indonesiërs zijn, die voldoende deskundigheid hebben, met name op theologisch gebied, dan dat het mogelijk zou zijn alle plaatsen reeds terstond met kinderen des lands te bezetten. Dit wil echter niet zeggen, dat daarvoor dan per se Nederlanders in aanmerking zouden moeten komen: de Christenheid in de omringende Oost-Aziatische landen, die soortgelijke ontwikkelingen kennen als Indonesië thans doormaakt en met name India en China, zouden wellicht zeer belangrijke hulp kunnen bieden, door enkele van hun beste leiders voor een paar jaar voor dit doel af te staan. Indien het tot de stichting van deze centrale instituten komt, is de mogelijkheid gegeven om zoodanige Inheemsche, theologisch gevormde leiders op te leiden, als de Indonesische kerken noodig hebben en om in Indonesië zelf, door een samenwerking van theologische, paedagogische en sociaal-economische deskundigen en vertegenwoordigers der jongere kerken, de in den loop van dit opstel aangeduide quaesties op zaakkundige wijze te behandelen.

De zending ontveinze zich niet, dat zij met deze plannen gevaar loopt den indruk te wekken, dat de Hollanders alweer wat nieuws hebben uitgevonden en wel een aan de nieuwe omstandigheden aangepast middel om de Indonesische kerken klein te houden. Het is daarbij niet voldoende te herhalen (ook al zal dit steeds moeten geschieden), *dat hierbij de beslissende stem aan de Indonesische kerken blijft.* Erkend moet ook worden, dat het moeilijk zal zijn deze instituten, die van de inheemsche kerken moeten uitgaan, maar noch wat de financiën noch wat het personeel betreft waarlijk door haar onderhouden kunnen worden, toch in deze kerken te doen wortelen en dat de grootendeels uit eenvoudige landbouwers bestaande kerkleden deze op academisch peil werkende instituten niet gemakkelijk als *hun* zaak zullen leeren beschouwen. Toch behoort dit — overigens zeer reëele — bezwaar tot die moeilijkheden, die er zijn om overwonnen te worden en die in iedere „dualistische" maatschappij

bestaan. De gedachte centrale instellingen zijn ook niet uit de lucht komen vallen: ook de hierin belichaamde gedachten hebben hun geschiedenis: theologische opleidingsscholen met Nederlandsch als voertaal (zij het nog niet op academisch peil) zijn sinds lang bekend en hebben hun onmisbaarheid bewezen (te Djokjakarta en te Batavia), en van het ontworpen secretariaat van den „National Christian Council" is Prof. Dr H. Kraemer gedurende zijn twaalfjarige werkzaamheid in Indonesië eigenlijk de voorlooper geweest. Dr Kraemer heeft gedurende dezen tijd getoond, dat het mogelijk is, stimuleerenden, origineelen arbeid te verrichten op hoog peil, zonder daarbij het contact met den eenvoudigen Christen-Indonesiër te verliezen.

Maar ook ten aanzien van de „home base" en zijn organisatie zal de nieuwe oriënteering allerlei veranderingen medebrengen. Wij weten nog niet wat er precies op Java gebeurt: er zijn berichten dat de kerkelijke éénwording van alle Javaansch sprekende Christenen (misschien zelfs samen met Soendaneezen en Batavianen) een feit is; andere gegevens schijnen er op te wijzen dat zij nog pas in voorbereiding is. Maar ook in het laatste geval is het zeker, dat wij binnen afzienbaren tijd één Javaansche kerk zullen zien, die de Christenen van alle vijf „zendingskerken" op Java omvat. Een nauwe samenwerking van de zendingsorganisaties, die, naar wij hopen, ook in de toekomst weer arbeid op Java zullen mogen verrichten, is thans meer dan ooit noodzakelijk. De zendingsorganisaties, die onder de Javanen arbeidden, waarvan de zending der Gereformeerde kerken en der Hervormde kerk de voornaamste zijn, hebben dan ook reeds eenige malen een intensief en vriendschappelijk contact gehad over hun toekomstige onderlinge verhouding in verband met de belangen en de wenschen van de eene Javaansche kerk. Nu de Synode der Gereformeerde kerken besloten heeft dat de zending dezer kerken gewoon lid zal worden van den Nederlandschen Zendingsraad en de Zendingsstudieraad bovendien besloten heeft zijn arbeid aan dezen raad over te dragen, is de mogelijkheid gegeven dat de Nederlandsche Zendingsraad een veel breeder taak krijgt dan waartoe hij bij zijn oprichting bestemd was en dat hij o.a. de Nederlandsche achtergrond wordt van de centrale instituten in Indonesië, waarvan hierboven sprake was.

Het verschijnsel van de sterk toegenomen, onafwijsbare collectieve verantwoordelijkheid der Nederlandsche zending staat overigens niet alleen: van allerlei buitenlandsche centrale organisaties

worden soortgelijke berichten vernomen. Voor de Nederlandsche zending is het wel merkwaardig, dat de toenadering tusschen de verschillende zendingsorganisaties, zonder welke toenadering deze verantwoordelijkheid niet gemeenschappelijk gedragen zou kunnen worden, gepaard gaat met toenemende bewustwording van eigen kerkelijk standpunt in een van de voornaamste dezer organisaties, nl. die welke met de Nederlandsche Hervormde Kerk in nauwe relatie staat. In dezen gang van zaken komt duidelijk uit, hoe het de zending is, die voert tot de eigenlijke oecumenische probleemstelling, nl. doordat zij de kerken dwingt tot bezinning over de schuld van haar gescheidenheid, zelfs in tijden, waarin de verschillen, die tot deze gescheidenheid leidden, springlevend blijken te zijn.

In verband met de eischen, die in dezen tijd aan de home-base der zending moeten worden gesteld, kan een nieuwe oriënteering van de opleiding niet achterwege blijven. Omstreeks het midden der vorige eeuw kon een Nederlandsche romanschrijver [1]) bij de beschrijving van de passagiers op een mailboot naar Indië een tweetal zendelingen qualificeeren als ,,jongelingen met ongewasschen handen en neergeslagen oogen''. Hoewel een veel verbeterde opleiding de zendelingen toen sinds lang geleerd had de handen te wasschen en de oogen op te slaan, kon de eerste rector der zendingsschool, Prof. Dr H. M. van Nes, nog in 1906 in het ,,propagandaboekje'' dezer school schrijven, dat de leiders der school van de zendelingen niet alleen ,,geen veelweters'', ,,geen geleerden'', maar ,,evenmin theologen'' wenschten te maken. In dit opstel is reeds voldoende uiteengezet, waarom de huidige zendingsleiding dit laatste wèl noodzakelijk moet achten, mits daarbij steeds de oude regel in het oog wordt gehouden, dat ,,pectus facit theologum''. Vandaar dat ook de door de Nederlandsche Hervormde Kerk gedragen zending in de toekomst uitsluitend academisch gevormde theologen zal uitzenden.

Herhaaldelijk hebben vertegenwoordigers der jongere kerken er op gewezen, dat de zendingsarbeiders, die ook thans in het Oosten nog welkom, ja nog noodzakelijk zijn, aan twee voorwaarden moeten voldoen: dat zij komen in een dienende houding en dat zij zijn ,,of the very best quality''. Oppervlakkig gezien lijkt dit een werkelijkheidsvreemde eisch: welk corps van werkers bestaat immers uit-

[1]) J. ten Brink, in: *Romantische werken* (uit het hoofd geciteerd).

sluitend uit eerste klas menschen? Toch is het juist, dat deze eisch gesteld wordt; noch de beste opleiding, noch de beste kerkrechtelijke fundeering van de positie van den Europeeschen zendeling in de Indonesische kerk zal ooit een eventueel gebrek aan de noodige karaktereigenschappen of bekwaamheden kunnen vergoeden, en hetzelfde geldt voor den Europeeschen arts, de verpleegster, den onderwijzer of den maatschappelijken werker. Men vergete niet, dat uit de Oostersche volken zelf vele van deze arbeiders voortkomen! Daarom behoort in een beschouwing over de zending als kerkelijke taak ook de taak van de kerk genoemd te worden om een aantal van haar beste menschen voor den zendingsarbeid beschikbaar te stellen. Als het waar is dat ,,pectus facit theologum" dan mogen de besten onder de huidige generatie van theologen bewijzen, dat hun hart niet minder openstaat voor de roeping tot Evangelieverkondiging in de ,,niet-Christelijke" wereld dan dat van hun voorgangers ,,met ongewasschen handen en neergeslagen oogen".

De zending zal slechts dan waarlijk kerkelijk zijn als zij voortgaat in een groote onvoldaanheid over hetgeen zij nog kon bereiken. Van de rond vijf en zestig millioen Indonesiërs zijn er rond één en driekwart millioen Christenen. Geheele volkeren, waaronder enkele van de belangrijkste van den archipel (b.v. Atjehers, Minangkabauers, Boegineezen) zijn door de prediking in 't geheel niet of bijna niet aangeraakt; op het dichtst bevolkte eiland Java zijn er millioenen van wie hetzelfde geldt. Laat de zending toch niet tevreden zijn over hetgeen in Indonesië bereikt werd en over de personeele en financieele middelen, die haar in Nederland ter beschikking werden gesteld. Laat zij niet meenen, dat er vaste wetten zijn, die haar mogelijkheden bepalen, maar laat zij haar taak blijven zien als een onmogelijke taak, als een dwaasheid — maar dan als het dwaze Gods, waarvan gezegd is, dat het wijzer is dan de menschen (1 Cor. 1 : 25, 26).

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

GUSTAV MENSCHING, *Das Wunder im Völkerglauben.* Akademische Verlagsanstalt Pantheon, Amsterdam/Leipzig, 1942 60 S., RM 4, 80.

GUSTAV MENSCHING, *Vollkommene Menschwerdung bei Meister Eckhart.* Akademische Verlagsanstalt Pantheon, Amsterdam/Leipzig, 1942, 88 S., RM 4,80.

Deze beide geschriften van den bekenden duitschen godsdiensthistoricus konden indertijd niet meer besproken worden in de Nieuwe Theologische Studiën, waaraan zij waren toegezonden, omdat deze moesten worden opgeheven. Vandaar dat de bespreking alsnog op deze plaats geschiedt.

Na een korte inleiding behandelt M. achtereenvolgens de plaats van het wonder in de naturalistische en in de gestichte religies. Hij gaat voorloopig uit van het algemeene begrip van het wonder als „das Ereigniswerden des Unmöglichen" en toont aan dat in de natuurreligies, waar alles wonderlijk, maar niets onmogelijk is, van wonder in dezen zin niet gesproken kan worden. Wel in de oude cultuurreligies, waar het „aktuelle Bestätigungswunder" een belangrijke plaats inneemt: goden grijpen in het normale gebeuren in.

Wat de gestichte religies betreft, de stichters zelf blijken allen een critische houding te hebben aangenomen t.a.v. het wonder; Jezus is de eenige, die het niet absoluut afwijst, maar „teekenen" doet in nauw verband met zijn prediking. Maar de traditie maakt overal de stichters tot object van het wondergeloof. Men bewijst hun grootheid, heiligheid, eenigheid door hun gestalten te omweven met legenden. In Christendom en Islam, waar het wondergeloof in betrekking is gezet tot de natuurcausaliteit, moet dit geloof dan weer dogmatisch worden gerechtvaardigd.

In een laatste hoofdstuk geeft de schrijver een phaenomenologische schets van het wonder en het wondergeloof, waarbij eerst de vormen ervan ter sprake komen, en vervolgens hun plaats in het ontplooiïngsproces der religie.

Enkele opmerkingen. Op blz. 17 rekent M. de bekende tirade uit het babylonische scheppingsepos, waar Marduk ten bewijze van zijn macht een kleed, dat voor hem wordt geplaatst, doet verdwijnen en dan weer doet verschijnen, tot de „Bestätigungswunder", maar even later meent hij dat we hier toch niet met een wonder te doen hebben, maar met een „durchaus normale Erscheinung", omdat Marduk dit teeken doet door de macht van zijn woord, en hier dus sprake is van een magische causaliteit, die voor een magisch ingesteld millieu geenszins onmogelijk is. Dat laatste mag juist zijn, maar het verband wijst toch op een daad, die wel degelijk een „wonder"-lijk karakter moet hebben: iets wat alleen Marduk maar kan doen. — Op blz. 27 zou de opwekking van Jairus' dochter „Selbstzweck" zijn, en niet in verband staan met Jezus' prediking?! Een rationalistische slip of the pen lijkt mij de zin op blz. 29:

Bei Jesus wird man also mit historisch echten „Wundern" zu rechnen haben, deren Wundercharakter *natürlich aus ihrer damaligen Unerklärbarkeit* stamt... (curs. van mij, O.). Op blz. 54 v. hadden behalve het motief om den Meester te legitimeeren nog enkele andere motieven voor wonder-legenden genoemd kunnen worden, o.a. ook cultische. De gemaakte opmerkingen willen echter niets afdoen van de verdiensten van dit kleine, maar zeer inhoudsrijke en klaar onderscheidende werkje.

In het tweede geschrift behandelt M., gelijk de titel reeds aangeeft de idee van de Mensch-wording van den mensch bij een der groote middeleeuwsche mystici. Echter niet als een monografie over één van de gedachten, die men naast andere bij Meester Eckhart aantreft. Des schrijvers doel is, te toonen dat de idee van de Menschwording bij Eckhart centraal is en zijn geheelen gedachtengang beheerscht, en tevens datgene is, wat dezen mysticus van andere onderscheidt. Een inleiding, die ongeveer een vierde van het boekje in beslag neemt, spreekt eerst over de mystiek in het algemeen, daarna over de duitsche mystiek, en ten slotte over de eigen plaats, die Eckhart daarin inneemt. Daarna worden in vier hoofdstukken behandeld: 1. de empirische mensch, de in hem liggende krachten en mogelijkheden, zoowel als zijn toestand: hij is losgeraakt van het Zijn; 2. Het waarachtige Mensch-zijn: het evenbeeld Gods; dit ideaal kan alleen worden vervuld door een scheppingsdaad: de geboorte Gods (of van den Zoon Gods) in het eigen leven; dit is niet een monenteel bepaald feit, maar een permanent gebeuren, zooals God den Zoon voortdurend verwekt; voorwaarde voor de Godsgeboorte is de „Abgeschiedenheit", de „Gelassenheit". 3. De mensch en het werk; E. is allerminst quiëtist, hij waardeert werk en wereld positief, vanuit de eenheid met God; alleen die mensch is waarlijk „vrij", die zijn wil ééngemaakt heeft met den wil Gods; die werkt, niet om een uiterlijk doel (zelfs niet om hemel of eigen zaligheid), maar omdat hij niet anders dan werken kan en wil, wegens zijn verbondenheid met den immer werkenden God. 4. De mensch en God; een verhouding, die bij E. niet het karakter draagt van gedesinteresseerd schouwen, noch van meditatieve „Versenkung", maar sterk dynamisch is, een dóórbreken tot de diepten Gods, een steeds zuiverder spiegel willen zijn van Gods heerlijkheid.

Het waardevolle van dit boekje ligt niet alleen in de fijne analyse van Eckharts leeringen en het lospellen van het eigene van dezen mysticus, maar niet minder in de wijze, waarop de schrijver Eckhart zelf spreken doet. De citaten zijn zeer talrijk en zorgvuldig gekozen. Een ietwat ontsierend vlekje zal in de oogen van nederlandsche lezers het sterk op den voorgrond schuiven van Eckharts „Deutschtum" zijn. Het is des schrijvers goed recht om het eigene van de duitsche mystiek uit te werken; daaruit volgt echter nog niet dat het schoonste en diepste in Eckharts ideeën per se duitsch moet zijn. Het zou echter jammer zijn, het boekje om die reden ongelezen te laten. Mensching leert ons op voortreffelijke wijze een der groote figuren uit de christelijke mystiek kennen en heeft ook de phaenomenologie der mystiek hiermee verrijkt.

H. W. Obbink

OUDE TESTAMENT

LITTERATUUR OVER HET OUDE TESTAMENT UIT DE ANGEL-SAKSISCHE LANDEN

Daar onze bibliotheken en boekhandelaren bij hun bemiddeling in zake herstel van het internationale schriftelijke contact nog vele moeilijkheden ondervinden, was het slechts door de vriendelijke steun van enkele Engelse en Amerikaanse vakgenoten mogelijk enig overzicht te verkrijgen van de tijdens en na de oorlog verschenen geschriften. Ik beperk mij in de hier volgende lijst tot de boeken, die mij in handen kwamen. Gaarne vestig ik de aandacht op een artikel over Engelse boeken uit de laatste tijd, door Professor Rowley uit Manchester in het Baselse *Theol. Zeitschrift* II 4, 1946 gepubliceerd en op de *Book List 1946* van The British Society for Old Testament Study, waarvan op aanvrage exemplaren verkrijgbaar zijn bij Prof G. Henton Davies, 3, The Dell, Westbury-on-Trym, Bristol, voor 3 s. 0 d.

De volgorde in dit overzicht is: inleidende, historische, archaeologische, godsdiensthistorische, exegetische en phaenomenologische werken.

R. H. Pfeiffer, *Introduction to the O.T.*, New York 1941. — Een uitvoerige inleiding, ook voor algemeen gebruik geschikt. De vakman vindt hier het resultaat van veel zelfstandig onderzoek. In de Pentateuch onderscheidt de Schrijver een Edomitische bron, die hij S noemt, ongeveer wat Eiszfeldt L genoemd heeft. Vele psalmen worden naexilisch gedateerd. 917 blz., $ 4.00.

J. E. Steinmueller, *A Companion to Scripture Studies*, drie delen: *General Introduction to the Bible*, New York 1941, 2e druk '43. — Behandelt de leer der inspiratie, de canonkwestie, de oude vertalingen, de hermeneutiek en geschiedenis der uitlegkunde, oudheden en geografie, van het standpunt uit door de leiding der Rooms-Katholieke kerk voorgeschreven, 478 blz; *Special Introduction to the O.T.*, 1942, 4e druk '45 — Steunt geheel op het werk van Roomse geleerden als Bea, verg. b.v. diens *Der heutige Stand der Pentateuchfrage*, Biblica, XVI, 1935 en Nickel, *Einleitung*, Münster 1924 en Goettsberger *Einleitung*, Freiburg i.B. 1928, maar heeft waarde als samenvatting van de roomse opvattingen en van de kerkelijke uitspraken, 319 blz. Het derde deel is een *Special Introduction to the New Testament* 1943, 3e druk '45, 409 blz.

E. C. Colwell, *The Study of the Bible*, Chicago, 3e druk, 1945. — Behandelt de canonkwestie, de vertalingen en de methoden van uitleg. Pleit voor de historische methode. Elk hoofdstukje wordt besloten met een korte bibliografie, 186 blz, $ 2,00.

S. A. Cook, *An Introduction to the Bible*, Penguin Books, 1945, verg. van denzelfden Schrijver in dezelfde reeks *The Rebirth of Christianity*, 1942. — Al is het boekje voor het Engelse publiek geschreven, het heeft door zijn kwaliteiten betekenis voor een breder kring. Ook de vakman vindt hier waardevolle gezichtspunten. Behandeld worden de canon, de taal, enkele voorname begrippen en verwante buitenbijbelse

religies. De Schrijver heeft een open oog voor de religieuze continuïteit in de palestijnse, joodse en christelijke periode, 223 blz, 1 s. 0 d.

N. H. Snaith publiceerde een aantal korte verhandelingen *Study Notes on the Bible Books*, London, waaronder ook enkele inleidingen: op Job, 1945, Amos, 1945, de Psalmen, 1945. Na Oesterley and Robinson's *Introduction to the Books of the O.T.* London 1934 brengen deze deeltjes weinig nieuws. Ik noem hier tevens de exegetische deeltjes: 2 Sam. xvi–xix; Jes. xxviii–xxxii; Jer. iii, vii and xxxi; Jonah; Job i–vi; allen van 1945, 2 s. 6 d. en Amos van 1946, 4 s. 0 d. Blijkbaar bestemd voor beginners, hoewel wij zo nu en dan een exegetische opmerking vinden, die slechts zin heeft voor gevorderden.

H. Wheeler Robinson — in het voorjaar van 1945 overleden — redigeerde een bundel inleidende studies: *The Bible in its Ancient and Englisch Versions*, Oxford 1940. — Voor niet Engelse lezers zijn hierin van belang de opstellen over de masoretische tekst (Wheeler Robinson), de griekse vertaling (Howard), de syrische vertaling (Th. H. Robinson), de vulgaat (Sparks) en een verhandeling van Wheeler Robinson: The Bible as the Word of God. 337 blz., 12 s. 6 d.

H. H. Rowley, *The Unity of the O.T.*, Bulletin of the John Rylands Library (BJRL) XXIX 2 1946. — De Schrijver staat voornamelijk stil bij het vraagstuk profeet en cultus. Een vooral door helderheid en litteratuurverwerking belangrijke inleiding in een thans veel besproken vraagstuk. 35 blz., 2 s. 0 d.

E. Robertson, *The Priestly Code*, BJRL, XXVI, 1942 en *The Pentateuch Problem: some new aspects*, BJRL, XXIX, 1. 1945. Alleen het laatste is mij bekend. Een lezenswaardig betoog, dat vooral op na-O.T.-ische gegevens berust en aan het fundamentalisme herinnert. 24 blz., 1 s 6 d.

G. E. Wright and F. V. Filson *The Westminster Historical Atlas to the Bible*, Philadelphia 1946. — Een vooral uit archaeologisch gezichtspunt geschreven geschiedenis van het Nabije Oosten tot en met de vestiging van het Christendom. De tekst vormt de begeleiding van zeven en zeventig foto's, die door keuze en reproductie uitblinken, en van drie en dertig kaarten van Palestina en omgeving, die volgens een nieuwe methode gemaakt zijn. Een bizonder fraai uitgevoerd belangrijk hulpmiddel voor studie en catechese. 114 blz. $ 3,50.

C. C. Torrey, *The Apocryphal Literature, a brief Introduction*, New Haven 1945—Een door een kenner van de tussenwereld van Oud en Nieuw Testament vervaardigde historische schets en een inleiding tot de geschriften, waarin menig zelfstandig gezichtspunt naar voren komt. Met een met zorg samengestelde litteratuuropgave. 151 blz., $ 3.00.

H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic, a Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation*, London 1943. — Vier lezingen, over de opkomst en de blijvende boodschap van het verschijnsel, waartussen een korte inleiding op de apocalypsen. De Schrijver let in het bizonder op de wortelen in het O.T.-isch profetisme. Met een uitvoerige bibliografie. 192 blz., 8 s. 6 d.

W. O. E. Oesterley, *The Jews and Judaism during the Greek period: the Background of Christianity*, SPK London 1941. — Een overzicht van

de stand van het onderzoek betreffende het Jodendom als voorbereiding van het Christendom. Oriënteert in de geschiedenis van Alexander tot Herodes, in de theologie van het toenmalige Jodendom. 307 blz, 10 s. 6 d.

M. Burrows, *What mean these stones? The Significance of Archaeology for Biblical Studies*, New Haven 1941. — De Schrijver is professor in Biblical Theology aan de Yale University, maar heeft nauwe relaties met de opgravingen en met de vak-archaeologen. Het goed geïllustreerde werk heeft niet alleen waarde door zijn helder exposé van met zorg uitgekozen archaeologische gegevens, ook door zijn principiële uiteenzetting van de plaats der archaeologie in de bijbelwetenschap en theologie. 306 blz., $ 1,25.

W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity, Monotheism and the Historical Process*, Baltimore 1940, 3e druk 1942. — Met dit boek treedt de bekende archaeoloog als theoloog naar voren, zijn eredoctoraat in de theologie te Utrecht waardig! Voor de bijbelwetenschap zijn de archaeologische gedeelten vooral hfdst. IV A en B van waarde. 363 blz., $ 2,50.

W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1942. — Oorspronkelijk lezingen. Behalve voor Israël wordt de archaeologische achtergrond voor het nabije Oosten en in 't bizonder voor de Kanaänitische religie naar zijn waarde onderzocht. Ook door de noten bij elk hoofdstuk een belangrijk archaeologisch en godsdiensthistorisch werk. 238 blz., $ 2,25.

N. Glueck, *The Other Side of the Jordan*, New Haven 1945. — Ook deze Geleerde begint met een uiteenzetting over wat bijbelse archaeologie is. In dit werk vindt men de resultaten van het opgravingswerk in trans-Jordanië, waarover Glueck in verschillende tijdschriften belangrijke opstellen geschreven heeft. Eerste rangs werk. Met goede illustraties. 208 blz., $ 1,25.

J. B. Pritchard, *Palestinian Figurines in relation to certain goddesses known through literature*, New Haven 1943. — Een monografie, waarin de in bijna elke opgraving in Palestina gevonden kleine terra cotta beelden, een naakte vrouwelijke figuur voorstellend, gecatalogiseerd, geclassificeerd en geïnterpreteerd worden. De schriftelijke gegevens, waaronder die van Ugarit een grote plaats innemen, worden opgesomd en op voorzichtige wijze in verband gebracht met de vondsten. Naar methode en inhoud belangrijk. 99 blz.

E. Langton, *Good and Evil Spirits, a study of the Jewish and Christian Doctrine, its origin and development*, SPCK, London 1942. — Een werk over een belangrijk onderwerp en niet zonder verdienste als overzicht van een breed terrein. Maar onbevredigend door een te summiere behandeling van zeer ingewikkelde verschijnselen. 324 blz., 15 s. 0 d.

J. H. Patton, *Canaanite Parallels in the Book of Psalm*, Baltimore 1944. — Een dissertatie. De Schrijver is leerling van Albright. Een vergelijking van de taalschat van het hebreeuwse psalmboek met Ugaritische teksten. Lithoprinted. 68 blz.

C. H. Gordon, *The Loves and Wars of Baal and Anat and Other Poems*

from Ugarit, Princeton 1943. — Een inleiding tot de vondsten te Ras Shamra en een vertaling van enkele teksten van den Schrijver van een *Ugaritic Grammar* 1940 en enige artikelen over Ugaritica. 47 blz., $ 1,50.

S. N. KRAMER, *Sumerian Mythology, a Study of Spirituel ana Literary Achievement in the third millennium b.C.* Philadelphia 1944. — Een belangwekkende gedetailleerde beschrijving van de Sumerische mythologische teksten, scheppingsmythen e.a. De inleiding geeft de stand van het onderzoek aan. Het boek is het eerste van een serie Studies in Sumerian Culture. Godsdiensthistorisch van groot belang. 125 blz., $ 2,00. Van denzelfden Schrijver: *Enki and Ninhursag: a Sumerian „Paradise Myth"*, New Haven 1945, 75 cts. — Inleiding, transscriptie, vertaling en verklaring zeer belangrijk voor Gen. i–iii en Jesaia.

G. STEINDORFF and K. C. SEELE, *When Egypt ruled the East*, Chicago 1942, 3e druk. 1945. — Een werk dat de plaats van Breasted's beroemde *History of Egypt* zal gaan innemen. 109 illustraties. 284 blz., $ 4,00.

H. H. ROWLEY, *Submission in Suffering, a comparative Study of Eastern Thought*, Cardiff 1942. — Een korte inhoudsrijke studie, waarin ook het verre Oosten betrokken wordt. De Chinese gegevens en hun interpretatie nemen door de persoonlijke betrekkingen van den geleerden Schrijver met China een belangrijke plaats in. Voor het O.T. zijn de bladzijden over het Judaisme het belangrijkste (Job). 55 blz., 2 s. 6 d.

Transactions, Vol. XI 1942-1944, Hertford 1946 (Glasgow University Oriental Society). — Korte opstellen, waarvan in dit verband vermeldenswaard zijn Some Problems of Hebrew Literary Origins door C. J. Mullo Weir; Singular and Plural Forms of Address in the Legal Sections of the Pentateuch door J. Mauchline; Fragments of the Tosefta from the Cairo Genizah and their Importance for the Text of the Tosefta door J. Bowman. 60 blz., 10 s. 6 d.

Hebrew Union College Annual. Het bekende Hebrew Union College in Cincinnati, Ohio heeft ook gedurende de oorlog zijn waardevol Annual kunnen uitgeven. XV, 1940: S. H. Blank over het monotheisme in deutero-Jesaja en over den 'Ebed Jhwh als profeet, met appendices over de formule Ik (ben) Jhwh; J. Lewy over de *ḥabiru* slaaf in teksten uit Nuzi en de *'ebed 'ibri*; J. Morgenstern brengt een derde studie over Amos. De twee eersten staan in HUCA XI, 1936 en XII-XIII, 1937 en '38. Zij zijn gedrieën afzonderlijk uitgegeven als *Amos Studies*, I, Cincinnati 1941 en handelen over de biografische gedeelten, de datering en de historische antecedenten van Amos' profetie. S. Krauss wil in Dan. viii 8 *'aḥjot* lezen i.p.v. *ḥazut*; H. H. Rowley behandelt de doop der proselyten en de doop van Johannes. Van de overige artikelen noem ik het belangrijke opstel van F. Rosenthal, A Judaeo-Arabic Work under sufic Influence. 614 blz., $ 3,00.

XVI, 1941: J. Morgenstern over Ps xlviii, acht 5–8 een interpolatie, uitvoerig en instructief over Safon in vs 3; B. J. Bamberger, Revelations of Torah After Sinai; L. Finkelstein over de oude rabbijnse traditie-manier; verg. ook het opstel van A. Weiss over de compositie van de Mishna. Van de overige artikelen verdient in dit verband A. Sperber's opstel over Hebreeuwse phonologie onze aandacht door een zelf

standige mening in zake prae-masoretica. 641 blz., $ 3,00.

XVII, 1942-'43: Sperber bespreekt problemen der masora en verdedigt een andere vocalisatie; J. Morgenstern behandelt de vragen rondom ark en tent der samenkomst, voortzetting in Vol. XVIII, 1944; H. M. Orlinsky bespreekt op originele wijze de voorzetsels *taḥat*, *ben* en *ba'ad* en de voornaamwoorden *'anu* en *zo'ta*. Van de overige artikelen zijn hier vermeldenswaard: A. Guttman over Akiba en H. Englander over Rashi's grammaticale opmerkingen. 583 blz., $3,00.

XVIII, 1943–'44: H. Fischel geeft een overzicht van de Joodse uitlegging van de *'Ebed Jhwh* passages; R. Gordis wijst de Wijsheidslitteratuur toe aan de welgestelden; A. Cronbach geeft een overzicht van de sociale idealen in apocrypha en pseudepigrapha en komt daarbij tot belangrijke gevolgtrekkingen; F. Rosenthal over *jom tob*, een uitstekend gedocumenteerde geschiedenis van de ontwikkeling dezer uitdrukking; M. Wiener geeft een Aufriss einer Jüdischen Theologie. Verder verdient hier vermelding J. Lewy's opstel over den west-Semitischen zonnegod Ḥammu, in namen, de plaatsnaam Ḥamat, Ḥamat-Ṣoba en Ṣubat- Ḥamatu, de berg Haman, de Ḥammurapi-dynastie, Noaḥ's zoon Ḥam, en de stadsnamen Amedi en Emesa. 545 blz., $ 3,00.

XIX 1945–'46; S. H. Blank schrijft over locale autonomie, critiek op de eredienst en op het tempelpersoneel in de tijd vlak na de ballingschap als wortelen van het Farizeïsme; I. Sonne over Ps ii, vv 6 en 7, kernverzen gericht tot Hizkia; J. Morgenstern over Pss viii en xixA en hun verband met de scheppingsmythe; J. Lewy, The Late Assyro-Babylonian Cult of the Moon and its Culmination at the Time of Nabonidus, een rijke studie. Van de overige artikelen noem ik het oriënterende artikel van A. Cronbach, New Studies in Psychology of Judaism. 597 blz. $ 3,00.

E. NEUFELD, *Ancient Hebrew Marriage Laws, with special references to general Semitic Laws and Customs*, London 1944. — Behandelt het leviraatshuwelijk, het *errebu* huwelijk, het huwelijk van vrijen en van gevangenen, de bruidsschat, polygamie en concubinaat. De sluiting en ontbinding van het huwelijk, de belemmeringen tot het huwelijk, en de status van ouders en kinderen. In dit belangrijke werk worden behalve oude buitenbijbelse wettelijke gegevens ook die van Mishna en Talmud besproken. Met een uitvoerige bibliografie. 304 blz., 21 s. 0 d.

J. N. SCHOFIELD, *The Historical Background of the Bible*, London 1938, 3e druk 1946. — Een vlot geschreven geschiedenis van het Joodse volk tot 135 na Chr. met ten besluite een hoofdstuk over Palestina in de 20ste eeuw. De Schrijver vertoefde vier jaren in Egypte en Palestina. Populair werk van goed gehalte. 333 blz., 12 s. 6 d.

SIDNEY SMITH, *Alalakh and Chronology*, London 1940. — Een proeve van herziening der Babylonische chronologie op grond van de teksten door Woolley te 'Atshanah, het oude Alalakh, gevonden. 52 blz., 5 s. 0 d. Smith's *Schweich Lectures* 1940, gepubliceerd in 1944, 10 s. 6 d., over Jesaia xl–lv ontving ik nog niet.

CH. T. FRITSCH, *The anti-anthropomorphisms of the Greek Pentateuch*, Princeton 1943. — Dissertatie. Een classificatie van de G teksten, waar-

bij men aan een tendenz om het anthropomorphe te mijden kan denken, waaruit de Schrijver enige voorzichtig geformuleerde, niet verrassend nieuwe consequenties trekt. Deze anti-anthropomorphe tendenz van G is het begin van de weg, die uitkomt bij het abstracte godsbegrip van Philo. De anti-anthropomorphe tendenz in de rabbijnse wereld is niet grieks philosophisch, maar ritueel, theologisch bepaald. 81 blz., $ 2,00.

W. A. Irwin, *The Problem of Ezekiel*, Chicago 1943. — Een minitieus onderzoek naar wat in het boek aan den profeet kan worden toegeschreven en wat commentaar of van andere aard geacht moet worden. Een kritische inleiding in de litteratuur over Ezechiël en een origineel resultaat op een inductieve wijze verkregen. De Schrijver erkent dat het 'open to question' is -'no critical result is ever „proven". Lithoprinted, 344 blz., $ 3,00.

E. J. Kissane, *The Book of Isaiah*, Dublin, Vol. I, 1941; Vol. II, 1943. — Een vertaling met uitlegging van het gehele boek, waarin het traditionele gezichtspunt verdedigd wordt. Ook al wordt men zelden overtuigd door de juistheid der argumentatie, dit commentaar van R.K.-zijde dwingt den wetenschappelijken onderzoeker tot nieuwe bestudering van menige passage. 425 en 328 blz., per vol., £ 1. 1 s. 0 d.

R. E. Wolfe, *Meet Amos and Hosea*, New York 1945. — In dit boekje geeft de Schrijver een populaire vorm aan zijn opvattingen, die slechts ten dele gepubliceerd werden in ZAW, 1935, The Editing of the Book of the Twelve. De aangekondigde wetenschappelijke verantwoording krijgt hard hout te snijden. 180 blz., $ 2.00.

A. R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, Cardiff 1942. — Een inhoudsrijke korte studie over de mensopvatting in het O.T., waarbij de overgang van een groep individuele personen tot een te personifiëren gemeenschap besproken wordt in samenhang met de wisseling van enkel- en meervoud, alsook de mogelijkheid ener uitbreiding der persoonlijkheid. Een en ander wordt toegepast op het godsbegrip. 41 blz., 2 s. 0 d.

A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, Cardiff 1944. — Een korte doch belangrijke bijdrage in het probleem der verhouding van profeet en priester, waar meer geleerden mee bezig zijn, verg. o.a. A. Halder, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, Uppsala 1945. 63 blz. 3 s. 6 d.

R. B. Y. Scott, *The Relevance of the Prophets*, New York 1944. — Een populair werk van hoog gehalte, waarin niet zozeer de profeten zelf als wel het theologische aspect van het profetisme wordt beschreven. Het slothoofdstuk draagt de titel van het boek en dit vangt aan met de gezonde opmerking: We must know the prophets before we can say that they have a message for us, and what it is. 237 blz., $ 2,50.

G. E. Wright, *The Challenge of Israel's Faith*, Chicago 1944, 2e druk 1946 — Dit werkje plaatst enkele grote gedachten van het O.T. midden in deze tijd, waardoor de theologische betekenis van het O.T. sterk naar voren komt. 108 blz., $ 1,50.

A. G. Hebert, *The Throne of David, a study of the Fulfilment of the O.T. in Jesus Christ and His Church*, London 1941, 3e druk 1945. —

Een populair en warm geschreven werkje, dat evenwel een mystieke interpretatie van het O.T. geeft, waarbij de teksten geweld aangedaan wordt. 277 blz., 12 s. 6 d.

H. H. ROWLEY, *The Relevance of the Bible*, London 1941. — Een populair werk met een bezonken oordeel over inspiratie en betekenis van de Bijbel voor onze tijd. In dit verband zijn de bladzijden over het profetisme en over het begrip zonde vermeldenswaard. 192 blz., 6 s. 0 d.

H. H. ROWLEY, *The Missionary Message of the O.T.*, London 1944. — Een niet geheel overtuigend betoog over Mozes' tijd — Ex. xxxiv als primitieve dekaloog der Keniten — en een belangwekkende beschouwing van de *'Ebed Jhwh* passages, 87 blz., 5 s. 0 d.

H. H. ROWLEY, *The Re-discovery of the O.T.*, London 1945. — Professor Rowley heeft een fijne pen om eigen en anderer resultaat van onderzoek ook binnen de gezichtskring der niet-O.T.ici te brengen. Waardevolle beschouwingen over betekenis en doel der historie, over God en mens, over de vervulling van het O.T. in het Nieuwe. 224 blz., 10 s. 6 d.

C. RYDER SMITH, *The Bible Doctrine of Salvation, a study of the Atonement*, London 1941. — Een voortzetting van Smith, *The Bible Doctrine of Society*, Edinburgh 1920. 320 blz., 7 s. 6 d.

N. H. SNAITH, *The Distinctive Ideas of the O.T.*, London 1944, 2e druk 1945. — Een belangrijke behandeling van enige centrale begrippen: *ḳodesh*, *ṣedaḳa*, *ḥesed*, *'ahaba* en *ruaḥ*, waarbij voor het N.T. op de Septuaginta de aandacht wordt gevestigd. 194 blz. 10 s. 0 d.

CH. R. NORTH, *The O.T. Interpretation of History*, London 1946. — Een belangwekkende poging om de goddelijke openbaring, waarvan de Bijbel getuigt, weer te geven met een open oog voor de stand van historisch critisch onderzoek en voor de actualiteit van het getuigenis. De kracht van den Schrijver ligt in het helder stellen van een theologisch probleem, waarbij hij blijk geeft van een grote belezenheid. 210 blz., 10 s. 6 d.

J. N. SCHOFIELD, *The Religious Background of the Bible*, London 1944. — Een goed geïllustreerd populair werk, evenwichtig en helder. Evenals des Schrijvers *Historical Background* zeer geschikt om de belangstelling van „buitenstaanders" te wekken. 296 blz., 17 s. 6 d.

H. WHEELER ROBINSON, *Redemption and Revelation, in the Actuality of History*, London 1942, 3e druk 1944. — Door zijn hoofdstukken over de ontwikkeling der religie, de historie in het O.T., de profeten, ook voor O.T.ici van grote betekenis. 320 blz., 12 s. 6 d.

H. WHEELER ROBINSON, *Inspiration and Revelation in the O.T.*, Oxford 1946. — 15 s. 0 d. Dit werk kwam mij nog niet onder ogen. Wheeler Robinson's grote invloed in Engeland is mij aanleiding dit overzicht te besluiten met de aankondiging van dit werk door Professor Porteous uit Edinburgh, die zich op zo verdienstelijke wijze verdiept in wat tegenwoordig weer „theologie van het O.T." genoemd wordt.

„This magnificent posthumous work from the pen of the late Principal Wheeler Robinson will make students of the Old Testament realize afresh how much has been lost by his death. There is here no sign of failing powers but the mature conclusions of a richly endowed mind.

The book purports to be prolegomena to the Theology of the Old Testament which Dr Robinson had planned to write and seeks to give the form of the revelation. The first three parts deal with the fundamental topics of God and Nature, God and Man, God and History. Specially interesting sections deal with Nature-miracles, Hebrew psychology, the vocabulary of time, the prophetic interpretation of history and the Day of Yahweh. The remaining four parts deal with revelation through the Prophet, the Priest and the Sage, and with the response to revelation of the Psalmist. Much of interest will be found about the author's views on the psychology of prophecy, the function of the priest in Israel, the relation of priest and prophet, and the part played by the Wisdom writers in interpreting experience and in facing some of the problems which beset the religious view of the world. Dr Robinson finds revelation in „the interpretative interplay of event and faith together constituting the religious fact". There are the data of human life (Nature, Man and History) interpreted by Prophets, Priests and Sages. Trough these data God makes Himself known in a personal relationship to man, the guarantee of the truth of the revelation being of the nature of a value-judgment, which is ultimately what the autority of Church or Bible amounts to."

Leiden, October 1946 P. A. H. DE BOER

H. A. BRONGERS, *De Scheppingstraditie bij de profeten.* Diss. Leiden, uitgeg. door H. J. Paris, Amsterdam, 1945.

Men kan soms een matige preek verontschuldigen met de text. De homileet heeft er uitgehaald wat er in zat en hij kan het niet helpen wanneer er niet meer uit te halen was. Zo is ook het onbevredigende van het proefschrift van Brongers — dat door hem zelf gevoeld is, en toch door de beide toegiften over Jhwh Sebaoth en Het oud-Testamentisch Wereldbeeld niet wordt weggenomen — te verklaren uit de keuze van het onderwerp. Het heeft den studiosus ontbroken noch aan nauwgezetheid noch aan ijver, want van beide legt zijn boek een goed getuigenis af. Deze opmerking moet uitdrukkelijk voorafgaan opdat hierna geen misverstand volge, als zou er bij den criticus gebrek bestaan aan positieve waardering.

Het is een algemeen bekend feit dat Israël een God vereert die Zijn volk uit het slavenhuis heeft uitgeleid. Bij herhaling vangt de memorisatie der heilsfeiten aan bij het groot gebeuren van de redding uit Egypte en de leiding door de woestijn. Schepping noch zondeval spelen een rol in de prediking der profeten en het is niet aan de schepping dat de verplichting tot gehoorzaamheid ontleend wordt. Niettemin komen er in de profetische perdiking, met name in de doxologieën reminiscenties voor aan het scheppingsverhaal uit Genesis en aan scheppingsmythen die ons uit niet-bijbelsche bronnen meer of min bekend zijn. Het is de verdienste van den schrijver dat hij de schaarse gegevens verzameld heeft, de betreffende plaatsen zorgvuldig geëxegetiseerd en geconfronteerd heeft aan Genesis 1–2 en de mythen uit de Assyrisch-Babylo-

nische omgeving. De voornaamste conclussie bestaan dan uit de afwijzing van de creatio ex nihilo — Jhwh werkt als kunstenaar met voorhanden stof — en een oppositie tegen de historisering van de mythe, zoals die door Weiser naar voren werd gebracht. Wat betreft het eerste gaan we gaarne accoord, wat betreft het tweede meen ik dat de begrippen ,,geschiedenis'', ,,mythe'' en ,,werkelijkheid'' te zeer door ons schematiserend bewustzijn aan de Oud-Testamentische text worden opgedrongen, dan dat een discussie daarover bijdraagt tot het verstaan van het O.T. zelve.

Het belangrijkste wordt het onderzoek daar waar het bij den tweeden Jesaja aanlandt. Nu blijkt dat de schepping een rol gaat spelen in de prediking en als een argument van betekenis wordt gehanteerd. Dit verrassend optreden aan het einde van de ballingschap vraagt om een verklaring en het is m.i. hierin dat de schrijver faalt. Hij heeft een schrede in de goede richting gedaan, door het wereld-historisch gezichtspunt naar voren te halen. Zowel Nebukadnezar als Cyrus plaatsen Israël voor een vraag die slechts beantwoord, kon worden door hen beiden te verklaren tot instrumenten van Gods macht, die toornend of verlossend ook buiten Israël zijn legerscharen oproept. De volgende schrede echter is dat wij den tweeden Jesaja moeten begrijpen in de aanraking met een volk, dat wellicht de diepste sporen heeft achtergelaten in de voorstellingen en opvattingen van Israel, het volk der Perzen. Dan moet het monisme van Israël voor het eerst zich meten met al de aantrekkelijkheden van een dualistische wereldverklaring. Elders heb ik reeds uiteengezet hoe de pointe van deutero-Jesaja's prediking niet te verstaan is, dan als reactie op het Parsisme, dat licht en duisternis, goed en kwaad, elk betrekt op een eigen schepper en onderhouder. Daarom zal men bij de uitleg van de deutero-Jesajaanse scheppingsgedachte niet uitkomen zonder confrontatie met Zaratustra. Dan is het beroep op de uittocht van ondergeschikte betekenis en moet het Israëlitisch godsdienstig standpunt universeel en kosmisch worden, wil het zich handhaven in de wereld die zoveel wijder is. Dan komt in de apologie de schepping als vanzelf naar voren.

Brongers toonde in zijn dissertatie dat hij thuis was in de Babylonisch-Assyrische en Kanaänitische literatuur. Naar aanleiding van de laatste maakt hij de belangrijke opmerking dat reeds omstreeks 1500 voor Chr. Kanaän in het bezit was van een rijke mythologie ,,waarvan sommige motieven op het godsdienstig denken der later ingekomen Israëlieten blijkens de bijbelse gegevens niet zonder invloed zijn gebleven'' (pag. 66). Voor het begrip van deutero-Jesaja moet men echter de blik richten naar het N.O., naar de volken van Gog en Magog, want dan reageert Israel met zijn scheppingsvoorstelling op de dualistische gedachten der Perzen.

De dissertatie roept onopzettelijk de vraag op naar de volgorde in de tijd van het scheppingsverhaal in Genesis en de prediking der profeten. De lezer mist echter een uiteenzetting over dit netelig probleem.

Het proefschrift maakt naar de vorm een zeer slordige indruk, ondanks de zorgvuldigheid der spelling van De Vries en Te Winkel. Te vergeven zouden de drukfouten in de Hebreeuwse woorden zijn, indien ze niet zo

talrijk waren. Opsomming daarvan zou de maat van dit artikel ruim overschrijden, doch ten bewijze wil ik één bladzijde (p. 95) corrigeren:
r. 1 staat nūn, moet zijn zájin met segōl.
r. 20 staat dālet, moet zijn rēš.
r. 24 moet de dageš in beide ṣīn's geschrapt worden.
r. 27 en 28 moet de ṣādē als littera finalis geschreven worden.
r. 30 staat nūn, moet zijn zájin en moet de dageš in de šīn geschrapt worden.

Om een af andere onnaspeurlijke reden worden soms de Hebreeuwse woorden getransscribeerd en soms niet. Bedenkelijk is, dat ook bij de transscriptie elk systeem ontbreekt, zodat op p. 95 de tāw wordt weergegeven door t en t (wat juist is), maar op p. 117 vv. door th, terwijl de sin nu eens wordt getranscribeerd door š (p. 97), dan weer door sh (p. 120). Ook worden de Hebreeuwse woorden van vocalen voorzien wanneer het niet nodig is en ongevocaliseerd gelaten, waar ze wegens mogelijk misverstand niet gemist kunnen worden (b.v. op p. 108, r. 10 van onderen).

De stijl is niet fraai en de schrijver had in elk geval zijn leermeester, wijlen Prof. Knappert moeten eren door de vermijding van germanismen. Een woord als „hymnenartig" (p. 101) kan vertaald worden door „hymnisch", uitdrukkingen als „de basis blijkt... een zeer wankele te zijn" (p. 6) en „dat de situatie... een geheel andere is" (p. 94), zijn reeds te talrijk in het Nederlands der vaderlandse theologen binnengeslopen. Ik hoor het Knappert zeggen: „Alstublieft", daarmee tegelijk uitdrukkend een warme belangstelling in het werk zijner leerlingen, als ik thans in dat van vriend en dispuutgenoot Brongers.

M. A. Beek

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

S. Caecilii Cypriani episcopi Carthageniensis martyris Scripta quaedam recensuit J. N. Bakhuizen van den Brink, (Series: Scriptores christiani primaevi, vol. I) Hag. Com., D. A. Daamen, 1946. 79 p. f 3.50.

Ter voorziening in het gebrek aan voor iedereen bereikbaar bronnenmateriaal, dat tengevolge van den oorlog is ontstaan, heeft Prof. Bakhuizen van den Brink drie geschriften van Cyprianus uitgegeven: „Ad Donatum", dat over Cyprianus' bekeering en den toestand der ongeloovige wereld handelt, „De Catholicae Ecclesiae unitate", het meest beroemde geschrift over dit onderwerp uit de oude Kerk, en „De Lapsis", over den toestand der Kerk te midden der vervolgingen. Tekstcritische aanteekeningen zijn er aan toegevoegd. Prof. Bakhuizen van den Brink heeft met deze uitgave niet alleen een dienst bewezen aan de studenten, voor wie zij in de eerste plaats bestemd is, maar ook aan allen, die zich de moeite willen getroosten, maar zich dan ook het genot verschaffen, deze prachtige schrifturen te lezen in hun oorspronkelijk, karaktervol Latijn.

W. F. Dankbaar

PROF. DR M. J. A. DE VRIJER, *Gunning tragicus, Prof. Dr J. H. Gunning Jr in den kring zijner broeders.* D. A. Daamen's Uitgeversmaatsch., Den Haag, 1946. 271 blz., geb. f 6,25.

Velen zijn onder den indruk gekomen van den persoon van prof dr J. H. Gunning. Menige studie is er over hem geschreven, maar niemand kon Gunning zóó in zijn familieverhouding schilderen als de beheerder van de Gunning-bibliotheek, die als onderdeel van de Universiteits-bibliotheek te Utrecht ook een schat van brieven bevat. De heer A. Brom Jr had alles wat daar bijeen werd gebracht, voortreffelijk geordend. Prof. de Vrijer heeft een goede daad verricht door Gunning nu eens van deze zijde te belichten. Hij schildert het leven van zijn ouders en van zijn broeders: prof. dr. J. W. Gunning die het meeste invloed uitoefende op zijn jongeren broeder en zijn geestverwant bleef; prof. dr W. M. Gunning, die Vrijzinnig werd, evenals G.'s vriend prof. dr A. Pierson. Ds E. B. Gunning werd lid, later praeses van de Algem. Synode der Herv. Kerk. Schrijver heeft iets gemeenschappelijks opgemerkt in het geslacht Gunning: allen verbonden wetenschappelijk werken met doceerend talent en drang om zoo spoedig mogelijk een zoo wijd mogelijken kring van dienst te zijn, het gevondene dadelijk ook te populariseeren.

Prof. dr W. M. Gunning legde op 60-jarigen leeftijd zijn ambt neer. Prof. dr J. H. Gunning bleef zich tot het einde toe onvoldaan gevoelen. Hij gevoelde zich teveel dominé om zich enkel aan de wetenschap te kunnen wijden en hij werd tezeer door de wetenschap getrokken om in het herderlijk werk te kunnen opgaan. Vandaar de uitdrukking: Gunning tragicus.

Lag in dit gevoel van onvoldaanheid, dit heimwee naar meer harmonie, behalve het gevoel van pelgrimschap als Christenreiziger naar de eeuwigheid, ook niet in wijsgeerig opzicht verwantschap met de Platonische gedachtenwereld? In dit boek is Gunnings filosofeeren weinig besproken.

Wel wordt een heel deel van onze vaderlandsche kerkgeschiedenis erin belicht. Zeer vele interessante bijzonderheden, die in andere boeken nog niet waren vermeld, vindt men hier bijeen: over de kerkelijke hoogleeraren en hun benoeming, kerkelijke tucht, de verhouding van Gereformeerden en Hervormden, het dragen van lijden, zielszorg, G.'s verhouding tot Ch. Kingsley en F. D. Maurice, tot M. Kähler en vele anderen. Ieder die prof. Gunning, en de familie Gunning in 't algemeen, nader wil leeren kennen leze dit rijke boek. Het tragische in Gunning werd toch wel altijd weer verdrongen door zijn vreugde in Christus!

J. H. SEMMELINK

K. L. SIJMONS, *Protestantsche Kerkbouw*, 's Gravenhage. D. A. Daamen's U.M., 1946. 37 blz., en 23 afb. Geb. f 5,25.

Na de geestdriftige inleiding van Dr Berkhof, die spreekt van een „baanbrekend" boek, stelt dit geschrift teleur. De schrijver wenscht een vernieuwing van den protestantschen kerkbouw, doordat daarin opnieuw de „protestantsche sfeer" gezocht zal worden, welke hij zuiver

vindt uitgedrukt in de Nederlandsche kerken van de 17de en 18de eeuw, ja welke hij zelfs aanwezig acht in de Nederlandsche gothische kerkgebouwen. Dit laatste had hem op de gedachte kunnen brengen, dat hij op verkeerd spoor was. Wat de gothische met de renaissance-kerkgebouwen in ons land gemeen hebben is niet zoozeer een religieuze als wel een cultureele factor: eenvoud en nuchterheid, gepaard gaande met staatsie en waardigheid, welke het Hollandsche volkskarakter van die eeuwen kenmerken. Dit komt inzonderheid uit in den ingetogen vorm van barok onzer 17de eeuwsche kerken, maar het is volstrekt willekeurig dien bouwtrant en met name het „spiritueele" wit der gepleisterde muren en het bruin van het eikenhouten kerkmeubilair bij uitstek protestantsch te noemen. Waarom zou men dan ook sommige Italiaansche renaissance-kerken wegens hun strakkeren Palladio-stijl niet protestantsch van sfeer noemen, hoewel ze door en door roomsch zijn? En nog daargelaten of het spiritueele met recht als een kenmerk van het gereformeerd protestantisme kan gelden — wat wij ernstig betwijfelen — men zou het met evenveel recht kunnen opnemen voor het zichtbaar laten van den baksteen, om daarmee uitdrukking te geven aan den zin voor waarheid en eenvoud en aan de erkenning van het stoffelijke, welke minstens evenzeer aan het protestantisme eigen zijn. Ook mag niet vergeten worden, dat onze 17de eeuwsche kerkgebouwen niet door de kerk zelf, maar door de overheid zijn gebouwd en in zeker opzicht publieke gebouwen waren, die dan ook in hun sfeer het algemeene cultureele, burgerlijke stempel van hun tijd dragen. Men denke b.v. aan de wapenborden en grafmonumenten van zeehelden: hoewel ze volkomen in de sfeer en den stijl dier kerken passen zal men toch moeilijk kunnen volhouden, dat ze specifiek protestantsch genoemd moeten worden.

De schrijver voert het pleit voor een vernieuwing van het protestantsche bewustzijn in den kerkbouw; hij wil niet dat men oude kerken copieeren zal, slechts dat men hun sfeer zal trachten te benaderen. Het is te betreuren, dat hij den essentieelen factor, nl. de eischen van den eeredienst, niet in rekening brengt en zelf ook geen voorbeelden geeft, hoe hij zich deze vernieuwing voorstelt. Daardoor brengt dit boekje ons op dit punt niet veel verder.

Overigens bevat het geschrift waardevolle opmerkingen over de verhouding van het christelijk geloof en de kunst in het algemeen. Ook levert de auteur een behartigenswaardige critiek op de restauratie van sommige kerken, waarbij dikwijls op onoordeelkundige wijze het pleisterwerk wordt weggebikt om den baksteen zichtbaar te maken, in afwijking van den oorspronkelijken toestand.

De afbeeldingen zijn bijzonder fraai. W. F. Dankbaar

WIJSBEGEERTE VAN DEN GODSDIENST EN ETHIEK

J. Barents, *Het verschraalde denken. Een vergelijking tusschen de dialectische theologie van Karl Barth en de „Reine Rechtslehre" van Hans Kelsen*, Den Haag, D. A. Daamen, 1946, 112 blz., geb. f 4,90.

Dit boekje is vlot geschreven, wat van de meeste wijsgeerige studies niet gezegd kan worden. Het is stimuleerend, prikkelt tot nadenken en toch stelt 't vaak teleur, vooral in de laatste hoofdstukken. Veel wordt daar maar even aangegeven, en het geponeerde is niet altijd overtuigend. Dit neemt niet weg, dat de aan de orde gestelde vragen van bijzonder gewicht en vele gemaakte opmerkingen belangrijk zijn.

De uitdrukking „verschraald denken" is een kleine wijziging van wat Prof v. d. Leeuw „het vermageringsproces in de wetenschap" noemde. De bedoeling van Mr Barents was „om aan te toonen, hoe de wetenschap in de laatste decenniën, en in ruimeren zin de laatste honderd jaar, haar aandacht van het object heeft afgewend en te uitsluitend op het subject heeft gericht, en hoe zij dientengevolge is „verschraald": de ramen en deuren gesloten heeft gehouden, haar terrein heeft beperkt en haar waarde heeft verminderd" (110).

„Verschraling" noemt hij de beperking voortkomend uit den drang naar eenheid van systeem: alles wordt één centraal begrip, onder één formeel gezichtspunt gebracht. Het gevolg is: „de gevarieerde materie wordt dan gerangschikt onder één enkel gezichtspunt, dat wellicht aan die materie niet alle recht doet, maar het voordeel biedt, een overzichtelijk en goed-omlijnd beeld van het bestudeerde gebied der wetenschap te leveren" (103). Deze vereenvoudiging laat veel niet tot zijn recht komen; ze is formeel, „verschraalt", en gaat gepaard met een oerabsoluteering van eigen standpunt.

De schrijver tracht dit verschijnsel aan te toonen bij Barth en Kelsen. Hoe vaak naar den inhoud hun stelsels tegenover elkaar staan, bij beiden ziet hij diezelfde tendenzen. Voor Barth is Openbaring het centrale begrip, voor Kelsen het recht; bij beiden „de neiging op de formeele elementen grooten nadruk te leggen en het centrale punt van hun studies verre het overwicht te geven boven de materieele structuur van de onderzochte gebieden" (90).

Als nu Barth en Kelsen gezien worden van uit het gezichtspunt der „verschraling" heeft Mr Barents hen zelf daardoor niet mogelijk „verschraald" en „onder één formeel gezichtspunt gebracht"? Is Barths strijd tegen de natuurlijke theologie, zijn strijd tegen het psychologisme zoo'n verschraling? Is 't hier, dat hij de eenheid van het stelsel boven de gegevens stelt? Mr Barents geeft Barth gelijk „als hij Gods Openbaring tot norm van de theologische kennis maakt" (83). Natuurlijk is dan voor ieder theoloog de moeilijkheid om van het „dat" tot het „wat" der Openbaring te komen en vooral tot het enkele, concrete geopenbaarde. Maar om dan van Barth te zeggen „dat ons de grond onder de voeten begeeft, als we vragen wat die openbaring inhoudt, wat zij tot ons te zeggen heeft", is toch wel zeer onbillijk. Zulke uitspraken,

die niet verder gestaafd worden, dikwijls maar één kant weergeven, maken het betoog in de laatste hoofdstukken niet klemmend. Zoo zegt hij b.v.: „Juist zijn Barth's opvattingen, als hij ons door de verwarrende veelheid der theologische leeringen heen verwijst naar de bron daarvan: Gods openbaring. Uiterst betwistbaar wordt zijn betoog, als hij op grond van die openbaring anderer standpunt gaat bestrijden" (83). Zijn oordeel zou eigenlijk alle theologen, die zich op de openbaring beroepen, kunnen treffen.

Het remedie van de dialectische theologie is volgens schrijver: „Terug tot het object" (107). Welk object, waar en hoe het te vinden is, wordt niet gezegd. We citeerden den schrijver reeds, hoe volgens hem de wetenschap den laatsten tijd zich had afgewend van het object en zich uitsluitend op het subject had gericht en zoo verschraalde. Zulke algemeene uitspraken hebben iets zeer gevaarlijks. 't Blijkt hier dadelijk, want de heele dialectische theologie en speciaal Karl Barth is een reactie tegen het subjectivisme der 19e eeuw; niet van het vrome subject — hoe wordt Schleiermacher niet door hen bestreden! — willen zij uitgaan, doch van het objectieve, dat zij in Gods Openbaring vinden.

Ondanks deze bezwaren, kan ik dit boekje hartelijk aanbevelen, want er ligt een persoonlijke overtuiging in en vele, goede opmerkingen — ook over Barth — kunnen den lezer tot verder doordenken aanzetten.

W. LEENDERTZ

ONTVANGEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

L. CERFAUX, *La Communauté Apostolique*, Les Editions du Cerf, Paris 1943, 101 p.

L. CERFAUX, *La Théologie de l'Eglise suivant Saint Paul*, Les Editions du Cerf, Paris 1942, 334 p.

Dr E. J. B. POSTMA, *Augustinus de Beata Vita*, H. J. Paris, A'dam. z.j. 274 blz., ing. f 6,50.

Dr A. E. LOEN, *De vaste grond*, H. J. Paris, Amsterdam 1946, VII en 332 blz., geb. f 12,50.

Dr M. J. A. DE VRIJER, *Gunning Tragicus, Prof. Dr J. H. Gunning Jr. in den kring zijner broeders*. D. A. Daamen, 's-Gravenhage 1946, 271 blz., geb. f 6,25.

Dr J. H. WESSEL, *De leerstellige strijd tusschen de Ned. Gereformeerden en Doopsgezinden in de 16de eeuw*, Van Gorcum en Comp., Assen 1945. 383 blz.

Ds G. MEYNEN, *Wij moeten weer verder...*, S. J. P. Bakker, Amsterdam 1945, 43 blz.

Ds J. v. D. LEEK, *In het huis mijns Gods*, S. J. P. Bakker, Amsterdam 1946, 3de druk, 89 blz.

Dr K. SIETSMA, *De Ambtsgedachte*, S. J. P. Bakker, A'dam z.j., 222 blz.

Ds A. B. W. M. KOK, *Dr Herman Bavinck*, S. J. P. Bakker, Amsterdam 1945, 95 blz.

Ds W. A. Wiersinga, *Op ziekenbezoek*, S. J. P. Bakker, A'dam 1945, 120 blz.

Dr H. Kraemer, *De „Nieuwe koers" in de Ned. Herv. kerk*, D. A. Daamen, 's-Gravenhage 1946, 48 blz., ing. f 0,95.

Dr H. Kraemer, *Kerk en Humanisme*, D. A. Daamen, 's-Gravenhage z.j., 63 blz., ing. f 1,75.

Dr H. Kraemer, *De Roeping der Kerk ten aanzien van de wereld en het Ned.* volk, D. A. Daamen, 's-Gravenhage 1945, 160 blz., geb. f 3,90.

Dr M. van Rhijn, *Over het gebed*, D. A. Daamen, 's-Gravenhage 1945, 48 blz., ing. f 1,10.

Dr J. Koopmans, *Toen stelde de Heere zich daar*, D. A. Daamen, 's-Gravenhage 1945. 48 blz., f 1,50.

Dr Bernard Alfrink, *Het passieverhaal der vier evangelisten*, Dekker en v. d. Vegt, Utrecht en Nijmegen 1946.

Het Tijdperk der Atoomenergie, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1946, ing. f 2.10.

Rapport „Kerk en Samenleving", Boekencentrum, 's-Gravenhage 1946, ing. f 1,75.

Rapport „Kerk en Boeren", Boekencentrum, 's-Gravenhage 1946, ing. f 1,50.

Dr J. Riemens, *Godsopenbaring en Aanknoopingspunt. De ontmoeting van God en mensch.* H. J. Spruyt, Amsterdam 1946, 62 blz., geb. f 2,90.

Prof. Dr A. M. Brouwer, *De Gelijkenissen*, A. W. Sijthoff, Leiden 1946, 256 blz., geb. f 6,90.

Dr H. Bartels, *Tien jaren strijd om een belijdende Kerk. De Ned. Herv. Kerk van 1929–1939*, W. P. v. Stockum en Zn, 's-Gravenhage 1946, 337 blz., ing. f 9,50.

Dr H. J. Heering, *De Opstanding van Christus*, Ploegsma, Amsterdam 1946, 248 blz.

Ds A. F. L. van Dijk, *In Retraite. Een bundel overdenkingen*, S. Gouda Quint, D. Brouwer en Zn, Arnhem 1946, 191 blz.

Dr J. Lindeboom, *De confessioneele ontwikkeling der reformatie in de Nederlanden* (Kerkhist. Studiën behoorende bij het Ned. Archief voor kerkgesch., dl III). M. Nijhoff, 's-Gravenhage 1946, 116 blz., ing. f 5,60.

Dr J. N. Bakhuizen van den Brink, *Protestantsche kerkbouw, I*, S. Gouda Quint, D. Brouwer en Zn, Arnhem 1946, 98 blz. en 31 pl., ing. f 5,25.

Dr H. Berkhof, *Geschiedenis der Kerk*, G. F. Callenbach, Nijkerk 1946, 3de druk, 365 blz., geb. f 5,90.

J. Snoek, *Leerboek der heilige geschiedenis*, J. N. Voorhoeve, 's-Gravenhage 1946, 9de druk, 174 blz. ,geb. f 2,90.

Dr M. van Rhijn, *Ritschl en Luther* (Kerkhist. Studiën behoorende bij het Ned. Archief voor kerkgesch., deel IV), M. Nijhoff, 's-Gravenhage 1946, 101 blz., ing. f 4,60.

A. Faber, *Woord en Sacrament. Een beschouwing over een verantwoord liturgisch herstel*, S. Gouda Quint, D. Brouwer en Zn, Arnhem 1946, 173 blz.

Dr Cornelia W. Roldanus, *Hugo de Groot's Bewijs van den waren Godsdienst*, S. Gouda Quint, D. Brouwer en Zn, Arnhem 1946, 107 blz.

Jhr M. C. T. van Lennep, *De ontwikkeling der Inwendige Zending in Nederland*, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1946, 2e druk, 216 blz., ing. f 3,25.

H. D. J. BOISSEVAIN, *De Zending in Oost en West*, deel II, Drukkerij Hoenderloo (Zendings-Studieraad) (1945), VIII + 376 blz., ing. f 5,35, geb. f 6,10.

TIJDSCHRIFTEN

Kerk en Eeredienst. September 1946. Jaargang 1, no. 5.
H. van Oijen, Op weg naar een nieuwe sacramentstheologie? J. Loos, De kerk van Engeland. G. J. Hoenderdaal, Mogelijkheden van de kerkmuziek. J. N. Bakhuizen van den Brink, Kerkbouw. Boekbespreking, berichten e.d.

Bijdragen van de philosophische en theologische Faculteiten der Ned. Jezuieten. 1946, afl. 1.
P. de Bruijn, Het Economische. P. Cantius, Max Schelers Ethiek als Personalisme. J. Willebrands, De ontwikkeling der Idee volgens Newman vergeleken met Hegel. M. Brauns, Over Fierheid in de religieuze beleving. A. van Kol, Moraalproblemen: Ieiunium Eucharisticum. Th. Hanssen, De oprichting van een eigen organisatie voor de Ned. Jezuieten in 1556. Boekbespreking.

Wending. September 1946, Jaargang 1, no. 7.
Artikelen over Rusland van J. J. Boasson, Dr J. C. A. Fetter, Frits Kuiper, Prof. Dr W. Banning, Mr Dr J. Barents, Dr J. M. van Veen. Prof Dr P. J. van Rhijn, De waarde der sterrenkundige wetenschap. P. Bourguet, Brief uit Frankrijk. H. J. van der Linde, Rome als Wereldkerk. Boekbesprekingen.

Wending. October 1946, Jaargang 1, no 8.
O.a. Ph. J. Idenburg, Internat. samenwerking op cultureel en opvoedkundig gebied. Dr M. H. Bolkesteijn, De geschiedeniswetenschap. Dr. J. Bierens de Haan, Samenleving en Kerk.

Ned. Archief voor Kerkgeschiedenis. N. S. Dl. XXXV. Afl. 1, 1946.
J. Lindeboom, Het voorloopig karakter der synode te Emden. J. N. Bakhuizen v. d. Brink, Het gezag van het doopsformulier voor Synode en Staten van Utrecht 1723–1734.
Th. C. van Stockum, Het probleem van de wilsvrijheid in de belijdenisgeschiedenis. van de Ev. Luth. en de Ned. Herv. Kerk.

Ned. Archief voor Kerkgeschiedenis, N. S. Dl. XXXV, Afl. 2, 1946.
B. Voets, De Hervorming in West Friesland. M. van Rhijn, Bernard van Reida. M. van Rhijn, Wilhelmus Sagarus en Adr. Barlandus. E. van Gulik, De moderne devotie in Hoorn.

Intern. Review of missions, October 1946.
O.a. Cecil W. Gibbons, Implications of the use of Scientific Disciplines by Christian Workers. W. Freytag, Missionary Thinking in Germany in Recent Years. Hans Kosmala, What is Judaism?

Theologische stemmen, uitgegeven door de Hoogere Theologische School te Batavia.
Van dit tijdschrift ontvingen wij de laatst-verschenen nummers, tot December 1941, toen men vanwege de oorlogsomstandigheden de uitgave moest staken. Binnenkort hoopt men het tijdschrift weer te doen verschijnen.

BERICHTEN

Internationale Conferentie van Oud-Testamentici te Cardiff. (9—12 September 1946). De Engelsche Society for Old Testament Study heeft de goede gedachte gehad een internationale conferentie te organiseeren. Aan dezen oproep hadden velen uit Engeland, Schotland, Ierland en het vaste land van Europa gehoor gegeven, zoodat zich ruim zestig deelnemers naar Zuid-Wales hadden gespoed, om deze eerste conferentie na den oorlog bij te wonen. Dat de belangstelling groot was, was niet het minst te danken aan het feit der isoleering van de voorafgaande jaren; velen hadden de behoefte zich eens meer persoonlijk op de hoogte te stellen van wat in andere landen op het terrein van het O.T. was gepresteerd. Er waren deelnemers uit Zwitserland, Frankrijk, België, Denemarken, Zweden en Nederland; de Nederlandsche delegatie was de sterkste, niet minder dan zes man! Van Amerika was, naar ik meen, slechts één vertegenwoordiger aanwezig; schijnbaar heeft men daar minder behoefte aan internationaal contact. De deviezenmoeilijkheden waren oorzaak, dat het aantal buitenlandsche gasten uit Europa niet grooter was. Politieke omstandigheden verhinderden de komst van duitsche deelnemers; althans prof. Eissfeldt had gehoopt aanwezig te zijn, maar moest het laten bij het inzenden van den tekst van zijn referaat: Elohai in de Psalmen.

De conferentie vond plaats van Maandag 9 tot en met Donderdag 12 September. Dinsdag, Woensdag en Donderdag hadden vier zittingen plaats, zoodat het programma bijna overladen kan worden genoemd. De Engelschen toonden zich, en door de wijze waarop de materieele dingen verzorgd waren en door hun persoonlijke hartelijkheid, volmaakte gastheeren. Zij hadden door het uitgeven van een litteratuurlijst en door enkele boekhandelaren in Cardiff tot een kleine expositie te stimuleeren het den buitenlandschen gasten gemakkelijk gemaakt, een overzicht te verkrijgen van de in Engeland en Amerika verschenen boeken der laatste zes jaren.

Het is niet mogelijk hier een breed verslag te geven van alles, wat op deze conferentie ter sprake kwam; ik hoop dit te doen in het eerstkomende Jaarbericht van Ex Oriënte Lux. Slechts enkele korte aanduidingen van het besprokene mogen hier volgen. De onderwerpen waren zeer gevariëerd en hadden betrekking op het geheele terrein der O.T.-ische wetenschap.

Allereerst de archaeologie; drie der voordrachten bewogen zich op dit terrein. Prof. Parrot uit Parijs besprak de beteekenis van de tabletten van Mari voor het O.T.; hij meende, dat er voldoende grond was voor de veronderstelling, dat de stam Benjamin reeds ten tijde van Hammurabi in de syrische woestijn voorkwam; hij bracht dit in verband met de aartsvadergeschiedenis (de tocht van Terach naar Harran; ook de in deze teksten voorkomende *dawidum*, d.i. chef, kwam hierbij ter sprake). Prof. Baumgartner voorzag door zijn kritiek de vergadering van een groote dosis twijfel ten aanzien van de door prof. Parrot getrokken conclusies.

Prof. Baumgartner zelf besprak de beteekenis van Ras Schamra voor het O.T., waarbij hij tot de conclusie kwam, dat Ras Schamra de beste toetssteen is voor de vraag, wat als oorspronkelijk israëlietisch erfgoed kon worden beschouwd; wat beide culturen gemeen hebben, is door Israël in Kanaän overgenomen; wat als tegenstelling openbaar wordt, is zelfstandig israëlietisch bezit.

Zeer interessant waren de mededeelingen van prof. G. R. Driver over nieuwe arameesche documenten van omstreeks 410 v. Chr., een aantal brieven van een perzischen ambtenaar over de administratie van landgoederen in Egypte; de taal dezer brieven verschilt niets van die der Elefantine-papyri; maar de nieuwe documenten hebben niets met de Joden uit te staan.

De beteekenis van Wellhausen voor het O.T. onderzoek werd door prof. S. A. Cook aan de orde gesteld; ondanks een diepgaande kritiek op diens evolutionistisch godsdiensthistorische standpunt, kwam de inleider tot de conclusie, dat zijn litterair-kritische positie nog steeds stand hield. De meeningen ter vergadering waren verdeeld, maar het Wellhausianisme bleek nog lang niet ten grave gedaald, zooals ten onzent „optimisten'' wel eens veronderstellen. Jammer was het, zooals o.a. ook bij deze discussie bleek, dat er al te weinig tijd was voor rustige discussie.

Van de in de skandinaafsche landen sterk in zwang zijnde kultische verklaring van het O.T. gaf prof. Bentzen uit Kopenhagen ons een interessant voorbeeld. Uitgaande van Ps. 132 als ritueele koningspsalm, waarin de rol van den koning wordt geteekend, die door de ark terug te brengen Jahwe ter hulp komt, komt de inleider tot de conclusie, dat het in Jeruzalem gevierde Nieuwjaarsfeest gepaard ging met een cultushandeling, waarbij de ark naar den tempel wordt gebracht. De bij dit ritueel behoorende feestlegende is de arkgeschiedenis in I Sam. 4—6 en II Sam. 6, waarin de strijd van Jahwe tegen de vijandelijke Machten wordt geteekend en Zijn overwinning wordt gevierd. Het Samuël-verhaal heeft, in den vorm waarin het tot ons gekomen is, echter niet meer het oorspronkelijke karakter van feestlegende bewaard, maar is omgevormd tot een epische vertelling, die op het ritueel zelf teruggaat.

Prof. E. Robertson stelde een geheel nieuwe hypothese aan de orde ter verklaring van het feit, dat in de richterperiode van de priesterschap niet wordt gesproken. Hij veronderstelt, dat de oorspronkelijke ääronietische priesterschap in Sichem was gevestigd, maar dat de latere controvers van Samaritanen en Joden heeft bewerkt, dat de Joden uit hun heilige geschriften alles wat aan deze sichemietische priesterschap herinnerde eenvoudigweg hebben geëlimineerd; zijn bewijsvoering ontleende hij hoofdzakelijk aan jonge samaritaansche bronnen.

Prof. Rowley behandelde het huwelijk van Ruth, waarbij hij tot de conclusie kwam, dat het leviraatshuwelijk niet beperkt zou zijn tot den broeder van den overledene, maar ook door verdere familieleden kon worden gesloten. De spanning in het verhaal, dat geheel beheerscht wordt door de gecompliceerde situatie en den opzet van Boaz, wordt uitvoerig geteekend.

Prof. Coppens van Leuven besprak de vraag naar de beteekenis van

de „kennis van goed en kwaad" in de paradijsgeschiedenis. Hij wil hier in tegenstelling met Humbert en Vriezen zien de kennis van het goede zoowel als het kwade; het kwade, dat de mensch hier leert kennen, heeft betrekking op de verwerping van de grondwetten van het huwelijksleven, de trouw van man en vrouw en de verwekking van kinderen.

Een laatste exegetische studie leverde prof. P. A. H. de Boer, die een beschouwing gaf over het karakter en den opbouw van het hebreeuwsche verhaal; inzicht in de verhaaltechniek van de oude hebreeuwsche vertellers, die verkregen wordt door een zich inleven in de psychologie en het aesthetisch gevoel van dezen, leert ons de oude verhalen beter verstaan in hun eenheid. De bronnensplitsing heeft in vele opzichten den weg versperd tot het verstaan van de oude verhalen. Aan Gen. 32 : 23 v.v. en Hos. 12 : 4v, wordt een en ander nader geadstrueerd.

Het woord *hesed* en *hasid* wordt door prof. A. R. Johnson aan een hernieuwd onderzoek onderworpen; de vertaling *trouw*, die de grondbeteekenis dicht nabij komt, brengt niet alle momenten tot uitdrukking, vandaar dat hij voorstelt het te vertalen met *devotie*, (geestelijke) overgave.

Een krachtig pleidooi voor een nieuwe theologische bezinning op het O.T. werd geleverd door prof. Porteous van Edinburg; hij verwierp de pogingen van de dialektische school, om een O.T.-ische theologie op christologische basis op te bouwen; het hieraan ten grondslag liggend Openbaringsbegrip vindt geen steun in de geschiedenis. Een theologie van het O.T. moet niet een systematische uiteenzetting geven van bepaalde ideeën, maar de geestelijke levenskrachten laten zien, die Israël als een zuurdeesem doortrokken, waarbij tevens aan de heilsgeschiedenis een plaats moet worden ingeruimd.

Behalve uit deze voordracht blijkt uit verschillende engelsche publicaties, dat het probleem van een theologische waardeering van het O.T. in Engeland sterk leeft. Geen wonder in dit klassieke land van religieuze Bible Studies. In de pogingen om wetenschappelijk-kritische en theologische studie met elkaar te verbinden, hebben in den laatsten tijd verschillenden zich verdienstelijk gemaakt, b.v. N. H. Snaith.: The distinctive ideas of the O.T.; H. H. Rowley: The discovery of the O.T., en, niet te vergeten, H. Wheeler Robinson: Redemption and Revelation, e.a. Het is in het bijzonder op dit terrein, dat wij meenen van de engelsche O.T.-ische theologie nog veel voorlichting te mogen ontvangen.

TH. C. V.

SUBJECTIVISME ALS METHODE IN DE KLASSIEKE PHILOLOGIE

DOOR

PROF. DR W. DEN BOER

's-Gravenhage

Nu het subjectivisme in de exegese van de Heilige Schrift door het werk der interpreten, die verwant zijn aan, of geheel opgaan in, de dialectische theologie, bewust of onbewust weer een groote plaats in de hermeneutiek is gaan innemen, mag misschien een niet-theoloog in dit tijdschrift aandacht vragen voor een parallel verschijnsel in de klassieke philologie. Ook hier immers had het langen tijd geschenen, dat de historisch-kritische beschouwingswijze alleen nog maar triomfen kon vieren en dat de geschiedenis der hermeneutiek was afgesloten, toen men met methodische exactheid volgens rationeele maatstaven zich een „objectief" beeld had gevormd van de bedoelingen van den auteur. Ook hier is men in verzet gekomen tegen deze, naar men zei, hybridische methode, die de historische evidenties, het hoogste doel, waartoe de philologische wetenschap kon geraken, maakte tot logische evidenties, die „aere perennius" voor een bepaald geschrift zouden moeten gelden; het kwam er op aan, zoo ging men verder, dat *het levende woord* van den schrijver tot onzen tijd sprak. Waar iedere tijd zijn eigen nooden heeft en zijn eigen wijze van luisteren naar de boodschap, die de schrijver brengt, moet men onder „de bedoelingen van den auteur" iets zeer rekbaars verstaan of, wil men één interpretatie e mente auctoris handhaven, deze beschouwen als volkomen bijzaak.

Voordat wij deze beide standpunten aan een nader onderzoek onderwerpen, moeten wij eerst voor het juiste begrip van hetgeen volgt vaststellen, wat hier onder philologie wordt verstaan. Hier wordt bedoeld de wetenschap, die de litteraire teksten en hun schrijvers verklaart en begrijpen wil. Van een breedere opvatting van philologie, zooals die b.v. is geformuleerd door R. Hirzel [1]: „Die Philologie vermittelt die Kenntnis des klassischen Altertums", kan in dit bestek geen sprake zijn. Ongetwijfeld is deze beperking eenzijdig, want ook de beoefenaars van de geschiedwetenschap en archaeologie (om slechts deze twee takken te noemen) maken terecht aanspraak op den naam philoloog en ver-

[1]) R. Hirzel, *Ueber die Stellung der klass. Philologie in der Gegenwart*, Leipzig, 1888, S. 3–4.

richten philologischen arbeid; doen zij zulks niet, dan kan het resultaat van hun werk hiervan slechts schade ondervinden. Anderzijds biedt deze beperking echter het voordeel de tegenstellingen gemakkelijker te overzien, waarbij nog komt, dat de methodische problemen voor de verschillende takken van de wetenschap der Oudheid in dit opzicht dezelfde zijn, zoodat behandeling der *tekst*-interpretatie alleen niet tot eenzijdigheid kan leiden. Wij volgen dus de eenigszins zwaarwichtige definitie van philologie, gegeven door A. Debrunner [1]): „Die literarisch-geisteswissenschaftliche Gesamterfassung eines Schriftwerkes, eines Schriftstellers, einer ganzen Epoche".

In twee Nederlandsche dissertaties van den laatsten tijd doen de schrijvers zich kennen als vertegenwoordigers der beide aangegeven richtingen in de philologie. Ik bedoel hier de dissertatie van M. Rozelaar over Lucretius [2]) en van W. J. Verdenius over Parmenides [3]).

Verdenius' standpunt blijkt duidelijk uit de volgende woorden van zijn inleiding (p. 4): „I have undertaken the following inquiries in the belief that such a truth (er is sprake van een algemeen geldende waarheid) exists, and that the principles of logic are no more arbitrary grammatical phenomena... but the universal foundation which underlies all science, including the science of interpretation". In de aan het proefschrift toegevoegde stellingen poneert de auteur, dat de „Erlebnis"-theorie van Dilthey geen grondslag biedt voor wetenschappelijke geschiedschrijving en dat de uitspraak van H. Gomperz (Interpretation p. 63): „Some interpretations will have to be accepted on the basis of intuition", onaanvaardbaar is.

Uitgaande van een citaat uit Nietzsche's „Antrittsrede" in Bazel verwijt Rozelaar de philologie haar z.i. misplaatst vasthouden aan één waarheidscriterium, hetwelk „objectief" moet heeten; de ware philologie bestaat in het benaderen der persoonlijkheid „mit dem Einsatz aller uns zu Gebote stehenden einfühlenden Kräfte, in der Zuversicht, dass die Persönlichkeit aus der sie erwachsen, der des Dichters genügend ähnlich ist, um sie in ihrer Eigenart zu fassen" (p. XVII). Dilthey is een dergenen, die hem bij zijn taak rijken steun geven door zijn pleidooi voor de gerechtvaardigdheid van

---

[1]) In: *Sprachwissenschaft und klass. Philologie, Indogerm. Forsch.*, 48, 1930, S. 22.
[2]) M. Rozelaar, *Lukrez, Versuch einer Deutung*, Diss. Amsterdam, 1941.
[3]) W. J. Verdenius, *Parmenides, Some comments on his poem*, Diss. Utrecht, 1942.

deze wijze van benaderen. De methode wordt samengevat in de negende stelling: „De pluraliteit der waarheid is een onafwijsbare eisch van het moderne denken en een grondvoorwaarde voor zijn vruchtbaarheid".

De tegenstelling, die hier wel zeer scherp wordt gesteld, is eerst langzaam gegroeid. Wanneer wij de geschriften, die in het einde van de vorige eeuw gewijd zijn aan de philologie in 't algemeen, nader beschouwen, zien wij, dat hierin van het *probleem* der interpretatie op enkele uitzonderingen na geen sprake is. De zooeven aangehaalde rede van Hirzel reflecteert het algemeen heerschende optimisme der wetenschap [1]). Ongetwijfeld stond de philologie aan aanvallen bloot, doordat zij voortdurend aan jonge takken van wetenschap deelen van haar domein moest afstaan en tengevolge daarvan, volgens de aanvallers, door gebrek aan materiaal ten gronde zou gaan; taalwetenschap, geschiedenis en oudheidkunde konden op hun terrein nog werkzaamheid vinden, doch de philologie zou in de bestudeering der inscripties en de toen nog in de windselen liggende papyrologie slechts tijdelijk een kommervol bestaan kunnen rekken. Maar een dergelijke aanval schokte de zekerheid niet, dat de „waarheid" omtrent de antieke geschriften was vastgesteld. Een *oratio pro domo*, als de rede van Hirzel, zoekt haar voornaamste argument niet in relativeering van de geponeerde interpretaties, hoewel zij haar wetenschap daardoor als een zichzelf voortdurend vernieuwende had kunnen aandienen. Alle nieuwe ontdekkingen, zoowel op verwante als op meer verwijderde gebieden van wetenschap, worden begroet als even zoovele winsten, waarin ook de philologie deelt: het Darwinisme bevrucht de philologische werkzaamheid door het begrip „ontwikkeling" niet alleen te ontdekken, maar de continuïteit in die ontwikkeling te „bewijzen" [2]). Dat persoonlijke instelling en voorkeur andere onderwerpen kiest, dat verschillende tijden met andere problemen der Oudheid in aanraking komen en op verschillende wijze interpreteeren, daarvan is men zich bewust, maar een waarheidsprobleem is niet in het geding. Men stelt er zelfs geen, omdat aan het beeld der objectieve wetenschap, dat men zich gemaakt had, niet getornd wordt. Want alle aanvallen op de philologie richten zich niet op haar methode, maar op den philologischen *arbeid*, die, zoo zegt men, nadat de

---

[1]) Bovendien is representatief J. H. Lipsius, *Die Aufgabe der klass. Philologie in der Gegenwart*, Leipzig, 1891.

[2]) Hirzel, *a.a.O.*, S. 15.

historische wetenschap, de taalkunde de rechtsgeleerdheid etc., het haar toekomende deel genomen hebben, geen studieveld meer vinden kan. Bestrijding dezer these is al wat het einde der 19de eeuw, globaal genomen, aan bezinning over de philologie als wetenschap brengt.

Globaal genomen, want daar is één bestormer van het domein der philologie, die steeds hartstochtelijker en feller zijn aanvallen doet: Nietzsche. Het zou te ver voeren den geheelen pennestrijd, die na het verschijnen van „Die Geburt der Tragödie" gevoerd is, weer op het tapijt te brengen. De aanval van den 22-jarigen Von Wilamowitz en de verdediging van Erwin Rohde, waarin deze strijd culmineerde [1]), liep immers grootendeels over vakwetenschappelijke kwesties. Toch zou het dispuut over de genealogie in het epos, over Archilochus en Euripides, het ontstaan van de elegie en de functie van het koorlied in de tragedie, de hartstochten nooit zóó hoog hebben doen oplaaien, dat de uitspraken van beide zijden de perken der welvoeglijkheid verre te buiten gingen, indien geen diepere verschillen de standpunten pro en contra bepaalden. Daarom moeten wij ook hetgeen voor ons van belang is, uit dezen strijd even naar voren halen. Dit kan niet beter geschieden dan door van beide zijden één kenmerkend citaat te laten volgen.

Wanneer Rohde zich verzet tegen Nietzsche's bestrijders, die toepassing van door de philosophie van Schopenhauer verworven inzichten op de Oudheid ontoelaatbaar achten als in strijd met de „objectiviteit" eener „historische wetenschap", zegt hij:

„Eine solche Objectivität, die selbst in der Ergründung des geheimsten Wesens antiker Kunst nur auf „Zeugnisse" sich zu stützen vorgiebt, ist im Grunde rein illusorisch. Wir stehen dieser zertrümmerten Wunderwelt alterthümlicher Herrlichkeit nicht anders gegenüber als der gesammten Natur der Dinge: hier wie dort drängt sich uns eine unverbundene Unendlichkeit einzelner Gegenstände auf, für die wir uns innerlichst angetrieben fühlen eine Einheit zu suchen, die wir doch wiederum nur aus einer, in uns selbst entstandene Einheitlichkeit der anschauenden Erkenntnis gewinnen können" (p. 11).

Hiermee is de kern van het conflict geraakt, want de felle uitbarsting waarmee Von Wilamowitz zijn laatste brochure besluit, doet ten

---

[1]) Ulrich von Wilamowitz Moellendorff, *Zukunftphilologie!, eine erwidrung auf Friedrich Nietzsches „geburt der tragödie"*, Berlin, 1872; hierop antwoordde een brochure, getiteld: *Afterphilologie, zur Beleuchtung des von dem Dr. phil. U.v.W.M. herausgegebenen Pamphlets „Zukunftphilologie", Sendschreiben eines Philologen an Richard Wagner*, waarvan Rohde de schrijver was (Leipzig, 1872); het volgende jaar gaf Von Wilamowitz hierop antwoord in: *Zukunftphilologie!, zweites stück.*

duidelijkste uitkomen, dat niet verschil van meening over philologische kwesties, maar ergenis over uitgangspunt en methode hem naar de pen deed grijpen:

„Mir ist die höchste idee die gesetzmässige lebens- und vernunftvolle entwicklung der welt...; hier löscht man die offenbarungen der philosophie und religion aus, damit ein verwaschener pessimismus in der öde seine sauersüsze fratze schneide; hier schlug man die götterbilder in trümmer, mit denen poesie und bildende Kunst unsern Himmel bevölkert, um das götzenbild Richard Wagner in ihrem staube anzubeten; hier risz man den bau tausendfachen fleiszes, glänzenden genies um, damit ein trunkener träumer einen befremdlich tiefen blick in die dionysischen abgründe tue" (Zukunftphilol., II, p. 23).

De schrijver acht de waarheid niet alleen geweld aangedaan, maar verzaakt door Nietzsche, wien hij den volgenden raad geeft:

„ergreife er den thyrsos, ziehe er von Indien nach Griechenland, aber steige er herab vom katheder, auf welchem er wissenschaft lehren soll; sammle er tiger und panther zu seinen knieen, aber nicht Deutschlands philologische jugend, die in der askese selbstverläugnender arbeit lernen soll, überall die wahrheit zu suchen, durch williges ergeben ihr urteil zu befreien" (Zukunftphilol., I, p. 32).

Ik vraag U verontschuldiging voor deze lange citaten, maar zij zijn te zeer illustratief voor ons probleem, dan dat ik ze achterwege wilde laten. In de eerste plaats toonen zij duidelijk, hoe de disputeerenden langs elkaar heen praten. Wanneer Rohde een „voraussetzungslose" wetenschap onmogelijk acht, gaat Von Wilamowitz hiermee eigenlijk accoord; wanneer de laatste het vinden van de waarheid als hoogste doel van zijn studie beschouwt, zal Rohde hem hierin niet bestrijden. De geheele eerbiedwekkende arbeid van Von Wilamowitz berust — en hierin is hij zichzelf op respect afdwingende wijze getrouw gebleven — op de basis van een vrijzinnig-Christelijke overtuiging, die het sterkst aan den dag treedt, maar dan ook tot het krachtigste wederwoord aanleiding geeft, in zijn studies over den Griekschen godsdienst. Tegen Nietzsche's beschouwingen is zijn gansche gemoed in opstand, en zelf erkent hij de religieuze reactie, die diens werk bij hem heeft teweeg gebracht; het ideaal van „banausische kortzichtigheid" (Rohde) om als neutrale spiegel de Oudheid reflecteeren, heeft hij zich nimmer gesteld. Anderzijds miskent hij den waarachtigen drang naar waarheid, de diepe behoefte met de Oudheid en haar problemen in het reine te komen, men kan wellicht zeggen: den geestelijken honger naar klaarheid, die zijn tegenstanders drijft. Het bestaansrecht van

deze opvattingen zou hij in het gunstigste geval willen erkennen, mits beperkt tot privé gebruik en zonder aanspraak op waardeering als serieus bedoelde philologische arbeid. Tot het laatste van zijn leven is hij hierin consequent geweest, want zijn ,,Geschichte der Philologie'' noemt den naam van Nietzsche nergens [1]); zoo weinig beschouwt hij diens methode als een philologische.

Mogen wij de tegenstelling tusschen de in den aanvang genoemde uitlatingen van Verdenius en Rozelaar echter in verband brengen met deze *cause célèbre* van de Duitsche philologie, die indertijd bijkans evenveel opzien baarde als de beroemde twist rondom Bentley's verhandeling over de brieven van Phalaris[2])? Ja en neen. Ja, in zooverre als het historisch-critische en het het individueel-,,na-voelende'' (vergeef het woord!) standpunt tegenover elkaar staan; neen, in zooverre Verdenius' bezwaren tegen het subjectivisme niet gegrond zijn op een verlicht-Christelijk apriori. Verdenius huldigt de opvatting van een ,,voraussetzungslose'' wetenschap, acht deze althans de eenig juiste tegenover alle mogelijke subjectieve willekeur. Rozelaar beroept zich op *den philoloog* Nietzsche, maar gaat in werkelijkheid veel verder; hij gelooft, zoo zagen wij, dat de persoonlijkheid van den onderzoeker voldoende verwantschap heeft met die van den schrijver, wiens werk hij bestudeert, om het eigene, de intiemste belevingen, den eigenlijken zin, te verstaan. Het *homo sum et nil humanum a me alienum puto* krijgt zoo een zeer praegnante beteekenis. Hier is niet meer een vraag van levens- en wereldbeschouwing, die de interpretatie bepaalt, maar het waarheidscriterium ongeschokt acht, doch hier is het de vraag, welke anthropologie men huldigt, een vraag, die beslissend is voor een levens- en wereldbeschouwing en daaraan vooraf gaat.

Zoo zijn dus de tegenstellingen toegespitst; de jonge Nederlanders trekken consequenties, waarvoor Von Wilamowitz terugdeinsde en die ook Rohde, ondanks zijn verdediging van Nietzsche, niet wilde of durfde trekken [3]). In de geschriften van Nietzsche zelf is ook nergens het pluralisme van Rozelaar aan te treffen. Ik ontken niet, dan zijn invloed machtig nawerkt, vooral in de philologische werken van hen, die hun arbeid gaarne met den naam

---

[1]) Gercke und Norden, *Einl. in die Altertumswiss.*, 3. Aufl., 1927, S. 1 ff.

[2]) Vgl. J. E. Sandys, *A history of classical scholarship*, II, p. 413 f.

[3]) Dit blijkt uit zijn bespreking van *Die Geburt der Tragödie*; zie Rohde, *Kleine Schr.*, II, S. 340 ff.

Derde Humanisme getooid zien [1]), en dat Rozelaar eveneens dien invloed, direct of indirect, heeft ondergaan, maar ik geloof, dat zij zich ten onrechte op hem als philoloog beroepen. De ontwikkeling is deze geweest, dat Nietzsche de philologie vaarwel zegde; hij voelde zich, zooals hij herhaaldelijk in zijn correspondentie met Rohde heeft uitgesproken, geen philoloog meer. Daarom raakt zijn aanval deze wetenschap ook niet. In zijn „Antrittsrede" tracht nog de philoloog te spreken, maar reeds spoedig wil hij zich afwenden van zijn leeropdracht om zich geheel te wijden aan wijsgeerigen arbeid. Was het verzet van Von Wilamowitz tegen een boek, dat als philologisch werk werd aangediend, begrijpelijk, toen Nietzsche de consequentie zijner inzichten trok en de philologie vaarwel zegde, was *deze* critiek onmogelijk geworden. Het is ook teekenend, dat de reserve van Rohde, die reeds in zijn bespreking van „Die Geburt der Tragödie" te bespeuren is, zich met de jaren steeds sterker doet gelden, omdat zijn studie hem meer en meer tot het toepassen der historisch-critische methode dwong. Degenen, die zich tot Nietzsche's paladijnen maken, vergeten de daad van eerlijkheid van hun voorbeeld tegenover zichzelf en anderen, en missen den zin voor consequentie, dien hun meester wel bezat. Zij zullen mij tegenwerpen, dat dit juist de kern is van hun betoog: philologie is evengoed mogelijk volgens ònze methode. Ik antwoord: misschien is dat juist, maar beroep U dan niet op Nietzsche, die tenslotte zijn methode welbewust geen philologie meer noemde; dan zullen wij daarna verder spreken over de vraag, of het U inderdaad gelukt is het werk, dat hij als onmogelijk heeft afgebroken, voort te zetten binnen het kader van de philologie.

Er werd reeds op gewezen, dat het subjectieve element in de interpretatie ook volgens velen, die de historisch-critische methode alleen toelaatbaar achten, nimmer geheel ontbreekt. Op het gebied der geschiedschrijving zouden markante voorbeelden te noemen zijn: Niebuhr, Droysen, Grote en Mommsen bv. leven fel met hun tijd mede; de gebeurtenissen, die hun vaderland schokten, beïnvloeden hun visie op de Oudheid in hooge mate en verleenen aan hun werk een eigen accent [2]), dat niet in de laatste

---

[1]) Het eigene in de methode van dit z.g. Derde Humanisme wordt uitstekend behandeld door K. von Fritz in: *Die neue Interpretationsmethode in der klass. Philol.*, in: *Neue Jahrb. f. Wiss. u. Jugendbild.*, 8 (1932), p. 339 ff.

[2]) Zie U. Ph. Boissevain, *De historiographie der Oudheid voorheen en thans*, Groningen, 1911, spec. blz. 26–27.

plaats de waardeering hiervoor bij het nageslacht waarborgt. „Litteratuur, geen wetenschap meer", zal Verdenius hier opmerken. Toch zou ik dit niet willen beamen. Wie beseft, hoe gebrekkig men, zelfs al zou men tot geheel objectief doordenken van een bepaald probleem in staat zijn, altijd weer dezen inhoud der gedachten onder woorden brengt, acht zijn werk aan tweeërlei beperking onderworpen, waardoor het de aanspraak op „objectieve" geldigheid (in stricten zin) verbeurt: het verschil tusschen de zuivere gedachte en haar uitdrukking, zoowel bij zichzelf als bij het object van onderzoek. *Spricht* die Seele, so spricht, ach! schon die *Seele* nicht mehr. Men heeft den plicht alle oppervlakkig subjectivisme zoo veel mogelijk te doen verdwijnen, maar de hoop, dat dit geheel zal gelukken, moet men m.i. als ijdel beschouwen; wijsgeerig te fundeeren is zij stellig niet.

Intusschen ontveins ik mij niet, dat door de erkenning van het subjectieve element als onvermijdelijk bij de interpretatie, een bestrijding van Rozelaar veel moeilijker wordt. Om te beginnen dienen wij vast te stellen, dat het subjectivisme in het geval van Niebuhr e.a. iets anders beteekent, dan hetgeen Rozelaar bedoelt. In het eerste geval toch houdt het slechts een erkenning in van de onmogelijkheid den onderzoeker geheel uit te schakelen. Aan een voorbeeld kan misschien het verschil 't beste duidelijk gemaakt worden. Ik kies hiervoor de vijfde Ode van Bacchylides, aan Hiëro van Syracuse, wiens paard gewonnen had in Olympia. Zooals meestal in dit soort poëzie vermaant de dichter den overwinnaar, dat aardsch geluk niet beklijft en dat geen sterveling in alles gelukkig is (vers 53—55). Een mythus dient als bewijs van de waarheid van deze gnome; hij behandelt Hercules' tocht naar de onderwereld en zijn ontmoeting daar met Meleager, die hem de geschiedenis van zijn geslacht verhaalt. Hercules trekt na alles gehoord te hebben de conclusie: Voor de stervelingen is het 't beste niet geboren te zijn en het zonlicht niet aanschouwd te hebben (vers 160), een bevestiging dus en een versterking van de aan de mythus voorafgaande woorden. Dan is daar plotseling een overgang: „Maar genoeg, klagen brengt geen baat; men moet dat zeggen, wat men ook zal volbrengen. Is er soms nog een dochter in het huis van Oineus, den vriend van Ares, ongehuwd en aan U gelijk in schoonheid? Haar wilde ik maken tot mijn stralende huisvrouw". — Bij de interpretatie van deze regels wordt meestal den nadruk gelegd op het feit, dat Deianira, de dochter van Oineus,

inderdaad de vrouw van Hercules wordt en dat de dichter dus zijdelings den noodlottigen keer aanduidt, die deze verbintenis aan het leven van Hercules zal geven, wanneer de jaloersche vrouw den goddelijken held het Nessuskleed zal zenden. In de lijn van de gnome en het voorafgaande gedeelte van de mythus wordt dan dus op het betrekkelijke van het aardsch geluk gedoeld. — Een bewijs voor deze interpretatie is niet te leveren. Een andere opvatting zou kunnen zijn, dat de dichter na de sombere levenswijsheid, die zou kunnen leiden tot verwerping des levens, plotseling een blijder geluid doet hooren: de mensch moet zich bepalen bij hetgeen hij kan volbrengen en een taak zoeken, die binnen het bereik van zijn krachten ligt. Anders gezegd, hij moet zijn roeping als mensch vervullen, het leven deelend met een *λιπαρὰ ἄκοιτις*. Zoo gezien is het informeeren naar de zuster van Meleager om haar te huwen het sterkste bewijs van levensaanvaarding. — Tenslotte kan men zich voorstellen, dat een derde interpreet de beide mogelijkheden vereenigt en het subjectivisme van den pessimist en den optimist, die de beide eerste verklaarders in den dichter „gevoelden", verbindt tot een „realistische" opvatting, als zou de dichter het kwade en goede des levens gelijkelijk naar hun waarde beoordeelen. Alle drie de onderstelde verklaringen zijn subjectief in dien zin, dat zij de individualiteit van den dichter tot haar recht willen doen komen; voorts kan men aannemen, dat de mate van levensaanvaarding, die de interpreten bezitten, hun verklaring soms zal beïnvloeden (al kan natuurlijk een zwartgallig mensch heel goed een toon van levensblijheid in den dichter beluisteren). Deze invloed, deze geheel problematische congenialiteit tusschen den onderzoeker en zijn object, wordt nu door Rozelaar als *methodisch* uitgangspunt genomen. Te werk gaande volgens deze methode plakt men op den dichter het etiket „optimist", „pessimist", „realist", *omdat* (men poneert het causaal verband zonder blikken of blozen!) de eigen „einfühlende Kräfte" dit aan het gemoed openbaren. Het voorbeeld stelt — hiervan ben ik mij bewust — de zaak wat simplistisch voor, want het is natuurlijk dwaasheid de plaats bij Bacchylides te isoleeren. Ongetwijfeld zullen andere plaatsen uit zijn werk een der drie mogelijkheden kunnen adstrueeren. Men kan daardoor den persoon van den dichter misschien nader komen. Dit geschiede echter met wegcijfering, voor zoover mogelijk, van zichzelf en met vermijding van het projecteeren van eigen gevoelens in den schrijver.

Is aan deze voorwaarden voldaan, dan kan men geen bezwaar hebben tegen de volgende doelstelling: „Gerade das Einheitliche, Einmalige des antiken Kunstwerks herauszuarbeiten" [1]). Is dit echter iets nieuws? De samenhang wordt meestal gezocht met den kring van Stephan George, de idealisten der *scienza nuova*, en men doet het voorkomen, alsof sinds den vorigen wereldoorlog deze beschouwingswijze is ontstaan. In ons land gaat dit zeker niet op. Reeds op het Nederlandsche philologencongres van 1902 is door W. G. C. Byvanck een voordracht gehouden over „Oude en Nieuwe Richting in de Philologie", waarin gewezen werd op verschil in uitgangspunt en methode. Het heet daar [2]):

„De oudere critiek vroeg: is het juist gedacht en gezegd, wat ik hier voor mij heb? De nieuwere zegt: ik neem het kunstgewrocht aan als zoodanig, niet om het te beleeren, maar om er uit te leeren. De critiek en interpretatie is voor haar dus een poging om alles, wat omging in de dichterziel, na te voelen... De persoonlijkheid als grondslag der kunstwerken te vinden, dat is het hooge doel der nieuwere philologie. Dan moet de interpretatie der teksten er ook niet in de eerste plaats op uit zijn om het kunstwerk tot ons te brengen, maar zij moet het zoover mogelijk buiten ons stellen, opdat wij toch niet van onszelf aan het kunstwerk zullen geven, maar ervan kunnen leeren".

Men moet de juistheid dezer woorden erkennen en het doorwerken van deze gezindheid toejuichen. Men behoeft voor de studie van Aristoteles bv. Werner Jaeger slechts te plaatsen tegenover zijn voorgangers om het te weten: het registreeren van Aristoteles' theorieën en het confronteeren van deze inzichten aan die van onzen tijd heeft plaats gemaakt voor de interpretatie van den wijsgeer, uitgaande van diens eigen werk.

Of er echter groote woorden als historisme en humanisme noodig zijn om oud en nieuw aan te geven [3]), betwijfel ik. Het wil mij voorkomen, dat het toepassen van de subjectieve methode in den zin van accentueeren van het eigene der bestudeerde auteurs hand in hand moet gaan met het aanleggen der maatstaven van historisch-critisch onderzoek en dat het een kwestie van persoonlijken aanleg is, waar de nadruk valt. Het is gemakkelijk genoeg het werk van vorige generaties, neergelegd in een reeks van on-

---

[1]) Von Fritz, *a.a.O.*, S. 342.

[2]) *Verhandelingen van het derde Philologencongres*, 1902, waarin op blz. 83–84 een uittreksel van de rede is opgenomen. Hoewel daar de toezegging wordt gedaan, dat zij elders geheel zal worden gedrukt, is zij, blijkens de gedrukte bibliographie van de geschriften van Dr W. G. C. Byvanck, nooit verschenen.

[3]) Deze tegenstelling bij Von Fritz, *a.a.O.*, S. 341.

misbare handboeken, af te doen met den banvloek van het een of ander -isme, wanneer men de zelftucht voor objectief encyclopaedisch werk mist.

Telkens moet men echter constateeren, dat die wensch om een scheiding te maken tusschen eigen werkwijze en die van een vorig geslacht, — het klinkt paradoxaal —, samengaat met de neiging, de coryphaeën van de oude richting zóó te interpreteeren, dat zij als voorloopers van eigen inzichten kunnen gelden. Laat ik twee dezer grooten noemen; dit diene dan tevens tot staving van de bewering, dat het verschil in methode dikwijls uit verschil in geaardheid is af te leiden.

Toen de tekstcritische school haar glorietijd achter zich had en nieuwere paden werden ingeslagen, heeft men in Cobet een voorlooper willen zien en men citeerde ijverig diens inauguralis, waarin het volgende, reeds in 1846 dus, te lezen stond [1]:

„Latissime patet Philologiae campus: quaecunque ubique terrarum exstant antiquioris aevi et humanitatis monumenta, sive literis exarata, scriptores, inscriptiones, numi, sive illiterata, quales sunt artium reliquiae, picturae, sculpturae, architecturae et similium, ea omnia philologis tractanda et exploranda sunt, ut ex eis antiquorum populorum historiam, vitam, artes, literas ita cognoscant, ut quo pacto nostra humanitas inde orta sit, quid illis acceptum referatur, quid qua de causa differat ostendere possint. In hunc igitur campum involat undique quilibet, carpens sibi partem quamcunque, in qua illustranda explicandaque operae pretium sibi facturus videatur".

Het nageslacht kon hierin een erkenning zien van de archaeologie, numismatiek en epigraphie door den grootmeester onder de bestudeerders der litteraire overlevering. Formeel gezien terecht, doch in de practijk bleef Cobet krachtens zijn aard tekstcriticus.

Zoo heeft het evenmin zin Von Wilamowitz te spannen voor den wagen van het derde humanisme. Men doet dit op grond van zijn boek over Plato (1919), daar hierin niet Plato's beteekenis voor de ontwikkeling der wijsbegeerte, maar zijn persoon en werk het belangrijkste worden geacht. Oogenschijnlijk gaat dit op, toch blijft het werk steeds de kenmerken dragen van de historisch critische school, waarvan zijn auteur op jeugdigen leeftijd zulk een warm verdediger was. Het is wellicht het meest persoonlijke werk van Von Wilamowitz, d.w.z. het teekent ons den Duitschen geleerde ten voeten uit en zonder dat de schrijver dit beoogde leeren wij hem

[1]) C. G. Cobet, *De arte interpretandi grammatices et critices fundamentis innixa primario philologi officio*; het citaat op pp. 3–4.

zelf beter kennen dan Plato. Neem bv. den passus over den dialoog [1]: wij krijgen hier in de eerste plaats een historische uiteenzetting over den dialoog als uitdrukkingsvorm in de antieke en moderne litteratuur. Het verdwijnen van den „kunstvorm", dien Plato geschapen had, wordt verklaard uit het opkomen der wetenschappelijke belangstelling, die begrijpen wil en niet meer met nabootsen genoegen kan nemen. Bij Plato zelf is deze vorm reeds aan 't verdwijnen, want de Timaeus is geen dialoog meer. Aristoteles trekt hieruit dan de juiste conclusie. — Tot zoover is er niets, wat niet beantwoordt aan de eischen der historische methode. Dan echter volgt (p. 748):

„Ist das (sc. het opgeven van den dialoog als schrijfvorm) unedel, unkünstlerisch? Lese man doch die Bücher vom Himmel oder das letzte der Ethik, auch manches in der Metaphysik; hat an ihrer Wirkung die Kunst keinen Anteil? So ist es auch heute. Lassen wir uns doch nicht von den Franzosen den dummem Unsinn aufschwatzen lassen, dass deutsche gelehrte Bücher kunstlos wären, weil der rhetorische Unterricht der romanischen Schule (in der die Antike fortlebt) allerdings erreicht, dass dort auch inhaltsleere Bücher lesbar sind, weil bei uns infolge des deutschen Unterrichts in unsern Schulen viele Bücher formlos sind, die man um ihres Inhaltes willen doch lesen muss. Das ist schlimm; ...nichtdestoweniger ist es Tatsache, dass die wirklich bedeutenden wissenschaftlichen deutschen Werke, Darstellung und ganz besonders Untersuchung, längst, seit Winckelmann, keine Vergleichung zu scheuen haben. Um ihrentwillen lernen viel mehr Ausländer Deutsch als wegen der sog. schönen Literatur, in die solche Werke wohl gerechnet würden, wenn sie Dialoge wären. Die Beschränkung der „Literatur" auf die *belles lettres* ist ein besonders übles Erbstück der antiken Schulrhetorik. Also wollen wir nicht klagen, dass niemand mehr Dialoge schreibt".

De dialoog wordt hier niet benaderd van Plato uit, maar van ons, menschen der twintigste eeuw, en het subjectivisme is dat van den Duitscher Von Wilamowitz, die in zijn Kriegsreden nog duidelijker taal gesproken had.

Veel sterker nog dan hier kunnen wij in een publicatie van ongeveer denzelfden tijd (1917) waarnemen, hoe weinig recht men heeft den grooten graecus tot de neo-humanisten te rekenen. Na den dood van zijn zoon Tycho heeft hij een werk over Sophocles, dat deze in den wereldoorlog gevallen, veelbelovende jonge geleerde niet had voltooid, uitgegeven, na zelf het laatste gedeelte

[1]) In den derden druk van 1929, S. 744 ff.

te hebben geschreven [1]). Hoewel hij gebruik maakt van de aanteekeningen van zijn zoon, is in het slot toch een andere methode toegepast. De zoon behoorde niet tot den kring van de neohumanisten, maar hij vertegenwoordigt, zooals Von Fritz terecht opmerkt [2]), juist doordat het nieuwe bij hem bijkans onbewust tot uitdrukking komt, de veranderde beschouwingswijze voorbeeldig: alle moeilijkheden in den tekst, zgn. tegenspraak van den dichter, en andere vermeende oneffenheden worden niet verklaard en uit den weg geruimd, maar op één gemeenschappelijken oorsprong teruggevoerd. Men moet niet den samenhang der gebeurtenissen op het tooneel voor den toeschouwer trachten aannemelijk te maken, maar Sophocles' souverein handelen met zijn personen aanvaarden; alle overgangen, die verstandelijke moeilijkheden baren, worden veroorzaakt doordat concentratie op de dramatische handeling, op het oogenblikkelijk gebeuren, alle bijzaken doet vervagen. — In tegenstelling hiermede geeft de vader een historische verklaring van òns uit, om òns Sophocles nader te brengen „in de lijst van zijn tijd". De zoon ziet den dichter als een eenheid en tracht de kloof, die onze aesthetica van de dramatische techniek der vijfde eeuw vóór Chr. scheidt, niet te overbruggen.

Het beroep op Cobet eenerzijds en op Von Wilamowitz anderzijds is gedeeltelijk gerechtvaardigd. Konden wij bij geen van beiden eigen werk vinden, dat dit beroep op hen wettigde, de een geeft bij zijn ambtsaanvaarding blijk, niet de eigen richting alleen te willen toelaten, de ander bewijst door het uitgeven van het werk van zijn zoon — zeker niet een daad van piëteit zonder meer —, dat hij ook een andere methode waardeeren kan.

Helaas wordt onder subjectivisme, ook onder de aanhangers van de nieuwe methode, niet steeds verstaan: de schrijver in het middelpunt, maar het domineeren van den onderzoeker. Heeft, zoo redeneert men, de schrijver uit de Oudheid geen boodschap voor dezen tijd, dan heeft hij afgedaan. Wat nood, als ik deze boodschap niet beluisteren kan? Wij maken hem pasklaar voor onzen tijd en onze behoeften en geven zijn werk den inhoud, die wij wenschen. — Dat deze voorstelling niet overdreven is, moge uit het volgende blijken. Wanneer ik thans eenige uitgesproken voorbeelden ga behandelen,

---

[1]) T. von Wilamowitz Moellendorff, *Die dramatische Technik des Sophokles*, *Philol. Unters.*, Bd. 22, 1917.

[2]) *a.a.O.*, S. 342.

wil ik vooraf uitdrukkelijk vaststellen, dat het derde humanisme ons vele verhelderende studies van blijvende waarde heeft geschonken, ook indien de verwarring van subject en object tot vele vragen aanleiding gaf. Ook een kromme stok doet wel rechte slagen, en dat de stok krom is, daaraan twijfel ik niet.

Voor de laatste maal kom ik hier op het boek van Rozelaar. Het is één bestrijding van de these, dat Lucretius de menschen heeft willen bevrijden van den angst voor den dood en de daemonen; het wil den angst en de onzekerheid tot den persoon van den dichter terugvoeren. Verbazend knap wordt deze opvatting uitgewerkt (de schildering van de toestanden in Rome tijdens de jeugd van Lucretius is een van de schitterendste staaltjes van geschiedschrijving, die met Mommsen wedijveren kan). Als argumenten, door den schrijver gebruikt, noem ik: de adressaat Memmius treedt hoe langer hoe meer op den achtergrond, zoodat volgens Rozelaar geen onderricht wordt gegeven aan een leerling, maar door den dichter aan zichzelf; voorts zouden de vele herhalingen, het sterk emphatische in deze poëzie en de hartstochtelijke bewogenheid van den dichter bewijzen, dat deze zichzelf wil overtuigen van de waarheid van het gebodene. — Het procédé laat zich op ieder met enthousiasme geschreven didactisch werk toepassen. Stel een leeraar schrijft een grammatica; hij is een enthousiast schoolmeester en weet, dat *frapper toujours* de eenige manier is om zijn leerlingen de kunst bij te brengen. Iedereen kan nu de fouten, die behandeld worden, aanzien voor fouten van den leeraar zelf, waarmee hij worstelde, die hij niet meester kon worden, waarop hij daardoor steeds dringender terug komt. Niemand zal dien leeraar na zijn dood kunnen verdedigen. „'t Is best mogelijk", is de eenige, wetenschappelijk toelaatbare repliek op deze constructie. Welnu, het voorbeeld is opzettelijk sprekend, wellicht te sprekend, gekozen, maar is het niet hetzelfde procédé, dat ter verklaring van onzen dichter wordt gebruikt? Is een dichter, die de nooden van zijn volk (ook hier is de schildering van zijn tijd op haar plaats) peilt en de daarvoor zoo broodnoodige genezing geven wil door eigen overtuiging met profetische geladenheid uit te spreken niet altijd heel gemakkelijk te maken tot een alleen door den psychiater te ontleden, aan perioden van geestlijke abnormaliteit blootgesteld product van onze eigen gedachten? Het liefdeleven van den dichter, zooals het volgens Rozelaar uit zijn werken tot ons komt, wordt voorafgegaan door een modern psychologisch essai over de

verhouding van man en vrouw; de teksten dienen hierna om dit schema te bevestigen (p. 107 e.v.). Een denkbeeldige wandeling van Baiae naar Cumae vormt het raam, waarin Lucretius' beschouwingen over de natuur zijn samengevat, omdat de schrijver bang is, dat gebrek aan samenhang tusschen de voorbeelden van des dichters liefde voor de natuur den lezer zou gaan vervelen; daarom gaat hij „systematischer" te werk! Voor een roman een niet onaardige vondst, maar wat ervan te denken, als de schrijver alle gevoelens van den dichter registreert en hem aan velerlei weersgesteldheid blootstelt tijdens zijn wandeling, en desondanks toch meent te schrijven „unter Wahrung der philologischen Sachlichkeit" (inl. p. XVII)? Dit „Nacherleben" gaat uit van een onderstelde geestverwantschap tusschen bestudeerder en dichter, die de subjectiviteit van den eerste meedeelt aan het te onderzoeken object en alles tenslotte in het werk kan leggen.

De basis van alle wetenschappelijk werk is de persoon van den onderzoeker met zijn eigen-aardigheid; in dien weeken bodem poogt men de palen te heien der objectieve zekerheden om op dit fundament zijn wetenschappelijk bouwwerk te doen verrijzen, zoo nauwkeurig mogelijk beantwoordend aan het gegeven grondplan. Hier echter wordt niet geheid: men begint te bouwen, en zonder plan, of neen, toch wel een plan, maar dan een, dat alleen met de terreinsomstandigheden rekening houdt en aldus een bouwwerk tot stand brengt, dat nergens kon verrijzen dan op dit stuk grond. Hier is sprake van pluraliteit der waarheid, die gelijk staat met willekeur. De ratio heeft afgedaan, het gevoel heerscht, wetenschap kan men dit niet meer noemen.

Een verschijnsel als het boek van Rozelaar staat niet op zichzelf. Ernst Howald, dien hij in het woord vooraf zijner dissertatie onder zijn leermeesters noemt, heeft zelf deze methode reeds verscheidene malen in practijk gebracht. Ik wil hier speciaal wijzen op zijn boeken Platons Leben (1923) en Die Anfänge der europäischen Philosophie (1925)[1]. Beperken wij ons tot hetgeen over Plato wordt gezegd: De Grieksche wijsbegeerte zoekt, in onbewust gedreven worden, naar harmonie; het verlangen van het gespleten individu

---

[1]) Vgl. H. Leisegang, *Die Platondeutung der Gegenwart*, 1929, S. 35 ff.; een vernietigende recensie van het tweede boek van Howald door H. von Arnim, *Gnomon* 2, 1926, S. 625–645. Hoe ook ten onzent Howalds opvattingen van Plato school gemaakt hebben, bewijst de monographie van H. Oldewelt, *Plato*, 's-Grav., z.j.; critiek hierop o.a. door A. Heyboer in *Vragen van den dag*, 47, 1932, blz. 503–510.

naar verlossing zoekt een „symbool", dat dit verlangen naar harmonie bevredigen kan. De booze sophisten, Socrates aan het hoofd, kennen dit verlangen naar het volmaakte niet. Daardoor is de invloed van Socrates op Plato funest geweest; zijn rationalisme heeft bij den leerling allerlei complexen verdrongen; Plato's sociale, erotische en paedagogische aanleg komt niet naar buiten. Eerst na zijn veertigste jaar begint Plato te leven en geniet dan van een verlate puberteit.

Genoeg, zij die Howalds uiteenzettingen niet wenschen te lezen — wat begrijpelijk zou zijn, maar desondanks te betreuren, want zelden zal men een boek lezen, dat deze methode zoo „voorbeeldig" uitwerkt —, hebben niettemin voldoende indruk gekregen van het geheel. Psychoanalyse is troef. De eigen onzekerheid en het verlangen naar bevrijding, de crisis van het moderne denken, tracht men terug te vinden in zijn object en een moderne theraphie moet worden te hulp geroepen, die, daar Plato nu eenmaal dood is, toch niet met vrucht kan worden toegepast, maar... zou men voor een diagnose, als hier over het ziektegeval Plato gesteld, niet liever den psychiater het woord laten? Bekend is de uitspraak: „Die Psychoanalyse ist die Krankheit, deren Therapie zu sein sie vorgibt". Men zou, Howalds betoog lezend, bijna geneigd zijn haar te beamen; gelukkig behoeft de psychiater zich van deze verkeerde en gevaarlijke hanteering zijner therapie door het litteratorendom niets aan te trekken.

Tot nu toe bepaalden wij ons tot voorbeelden van laakbaar subjectivisme, die de persoonlijke visie van den onderzoeker in het object van onderzoek legden. Een andere vorm van dezelfde methode treffen wij aan bij hen, die een bepaalde opvatting eener bepaalde collectiviteit aan hun object opdringen. Er is een principieel verschil tusschen deze vormen van subjectivisme en dat van Mommsen of Grote. Laatstgenoemden maten weliswaar de Oudheid aan maatstaven, die golden voor eigen tijd, maar zij zeiden hoogstens: Dit of dat in de historie der Oudheid stemt in dit of dat opzicht met de onze overeen en heeft voor ons paradigmatische waarde. Het paradigma tast de historische werkelijkheid niet aan. Het „nieuwe" subjectivisme allegoriseert de historie; de allegorie kan de historische werkelijkheid laten bestaan en zich ernaast of erboven stellen, maar kan ook, de historie negeerend, zichzelf als de uitsluitend juiste interpretatie der feiten aandienen. Waren Howald en Rozelaar allegoristen der individualiteit, de nu

te noemen specimina geven allegorie der collectiviteit, d.w.z. zij poneeren de opvattingen van hun eigen samenleving in de Oudheid om deze aan de eigen ideologie dienstbaar te maken. De ideologie, die hiervoor tegenwoordig het meest in aanmerking komt, is de staatkundige.

De leus is: „Das im echten Sinne Politische beschiesst Geist und Wissenschaft in sich" [1]). Voor den aanhanger dezer opvatting is de wetenschap niet meer subjectief in dien zin, dat haar resultaten mede door tijd en personen bepaald worden, maar voor hem is door het domineeren van het „Politische" over wetenschap en geest een hoogere vorm van objectiviteit bereikt, daar zijn welhaast religieus gebonden beschouwingen de pretentie van objectieve geldigheid poneeren en opdringen.

Welk een verarming bv. de eenzijdigheid van Werner Jaeger [2]) beteekent, die het „Politische" ziet als de norm, die de geschiedenis van den Griekschen geest bepaalt, heeft de scherp veroordeelende bespreking van Bruno Snell, die deze gewijd heeft aan Jaegers belangrijkste studie over dit onderwerp, helder in het licht gesteld [3]). „Der wesentliche Zug der griechischen Entwicklung, dass die Griechen ausgingen auf Erkenntnis und Bewältigung der Welt, geht in dieser Darstellung verloren" (S. 348). Dichters, wijsgeeren en geschiedschrijvers, allen zijn paedagogen geworden, voor wie de opvoeding van hun medeburgers tot goede staatsburgers praevaleert boven hun roeping als dichter, wijsgeer en historicus. Met forsche eenzijdigheid en fiere negatie van alles wat deze visie op de Oudheid zou kunnen vertroebelen tracht Jaeger zijn gedachten aannemelijk te maken.

Tegenover het scheef trekken van de feiten en generaliseeren van hetgeen de eigen theorie schijnt te bevestigen behoeft men zich niet op de bronnen te beroepen. Haar waarde is toch voor dit soort philologie problematisch en alleen dan van beteekenis, indien men, desnoods door verwringing, er het eigen dogma mee versterken kan! Zegt immers Howald niet, dat zijn biographie van Plato haar materiaal niet in de teksten vindt, maar een „Deutung" is? Wie had ooit kunnen denken, dat de philologie nog eens een aenigmatisch karakter zou krijgen: de meest consequente allego-

---

[1]) H. Oppermann in de *Neue Jahrb. f. Ant. u. deut. Bild.*, I, 1938. S. 64.

[2]) *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen* I, 1933. Thans ook in het Engelsch (3 deelen).

[3]) Bespreking van „Paideia" in *Göttingische gelehrte Anzeigen*, Bd. 197, 1935, S. 329–353.

risten op theologisch gebied kunnen hier in de leer gaan.

Ook op andere wijze kan men het staatkundige in zijn philologische werkzaamheid betrekken, niet als leidend beginsel, dat het menschelijk leven in de Oudheid zou hebben bepaald, maar als aardsche macht, die het Eeuwige boven zich dient te erkennen. Het lijkt mij niet toevallige, dat R. Bultmann voor een opstel in een bundel ter eere van den theoloog, die deze tegenstelling tegenwoordig het sterkst poneert, zijn keuze liet vallen op Sophocles' Antigone [1]). De tegenstelling, die Bultmann zoekt, is de volgende: Creon, de koning van Thebe verbiedt, aan den tegen zijn vaderstad gevallen Polynices de laatste eer te bewijzen, daar hij denkt, dat de oordeelen, die in de menschelijke Polis gelden, ook in de onderwereld toepasbaar zijn (p. 86). Antigone stelt zich hier tegenover, gehoorzaam aan de wetten van Hades. De wet van de Polis tegenover de goddelijke wet van de onderwereld wordt getransponeerd tot gehoorzaamheid aan de menschen tegenover gehoorzaamheid aan God. — Schadewaldt had er reeds op gewezen, hoe de strijd van deze tragedie er een is van recht en recht: de wetten der Polis zijn óók goddelijke instellingen; zij zijn afkomstig van Zeus en Dike (vers 452, volgens de lezing der codd.) [2]) . Het tragisch conflict is hier, dat Antigone kiezen moet tusschen gehoorzaamheid aan één der twee goddelijke wetten; deze keuze van de eene houdt tevens een verwerping in van de andere. — Een direct beleefd persoonlijk conflict heeft bij Bultmann de behandeling van de stof beïnvloed; zij is eerder een spontane uiting, dan een systematische en methodische toepassing van doctrinair subjectivisme en als zoodanig voor de wetenschap minder gevaarlijk.

Het ,,humanisme'' der philologie, die van het staatkundige uitgaat, zoekt iets in de plaats te stellen van het idealiseerend aesthetisch humanisme, dat eenige eeuwen lang in de westersche wereld had geheerscht. ,,Edle Einfalt, stille Grösse'', het bleek een drogbeeld; de klachten van Schillers ,,Götter Griechenlands'' kunnen geen weerklank meer vinden. Zij, die het nieuwe humanisme prediken als benadering van de Oudheid van het staatkundige uit, ver-

---

[1]) R. Bultmann, *Polis und Hades in der Antigone des Sophokles*, in: *Theol. Aufs., Karl Barth zum 50. Geburtstag*, 1936, S. 79 ff.

[2]) *Sophokles' Aias und Antigone*, in: *Neue Wege zur Antike*, Heft 8, 1929; cf. thans ook art. *νόμος* in *ThWNT*, IV, 1020 e.v., 1942, door Kleinknecht. Een overzicht van de Grieksche en Romeinsche leer van de Polis geeft het boek van K. L. Schmidt, dat in theologisch opzicht veel beter is dan in philologisch: *Die Polis in Kirche und Welt*, Zürich, 1940, S. 97–110.

schillen principieel niet van het aesthetisch humanisme [1]). Men schept zich een mystieke lotsverbondenheid met den mensch der Oudheid en allegoriseert dan a.h.w. een heilige openbaring van politieke voorschriften.

In dit laatste zie ik nú de voornaamste parallel met de ontwikkeling, die de hermeneutiek op theologisch gebied doormaakt. Het gerucht, dat W. Vischer heeft veroorzaakt door „Das Christuszeugnis des Alten Testamentes" is niet verstomd, integendeel, de vraag, welke exegese primair is en of er überhaupt meer dan één naast elkaar kunnen bestaan, wordt van vele kanten steeds dringender gesteld. De behoefte naar zekerheid, waaruit zij opklinkt, is dezelfde als die, welke de philologen drijft. Men is ervan overtuigd, dat de Christelijke geschriften die zekerheid bieden kunnen, wanneer men daaruit het levende Woord Gods hoort klinken, hetgeen een kwestie is van *geloof* en hier dus in dit verband buiten beschouwing blijft. Maar waar het op aan komt is dit, dat men in die overtuiging zoo gaarne zèlf dat Woord klinken laat, doch de klanken, die men tevoorschijn toovert (met recht „toovert"!) zijn vaak schrille dissonanten. Het persoonlijk geloof kan allegoriseeren naar hartelust; het doet zulks ook, al ontkend men het wellicht, bijna dagelijks. Deze persoonlijke applicatie moge echter nimmer worden tot hermeneutischen *regel*. Welke philoloog zal ontkennen, dat ook hij vaak de litteraire overlevering der Oudheid voor zichzelf allegoriseert? Doch wie zich daartegen in zijn wetenschappelijken arbeid niet verzet, vervalt in de aberraties, die wij signaleerden.

De tekstcritische periode, waarin men vaak gedacht heeft absolute, rationeele normen te kunnen bepalen, is ongetwijfeld voor een groot deel verantwoordelijk voor het ontstaan van dit subjectivisme der rationeele normloosheid. Thans wederom in te zien, dat de philoloog, behalve arbeider aan den tekst, ook philologisch denker is, die schift, keurt, wikt en weegt, maar bovenal deemoedig luistert, kan de heilzame uitwerking zijn, die ongebreideld subjecti-

---

[1]) Snell (*l.c.*, S. 353) vat zijn critiek op Jaeger als volgt samen: „Jaeger hat seinen neuen Humanismus belastet mit dem rationalistisch-klassizistischen Vorbildgedanken des zweiten Humanismus. Damit ist die wissenschaftliche Arbeit des 19. Jahrhunderts preisgegeben... Aber uns Philologen ist auch nicht die Aufgabe gesetzt, einen neuen Humanismus zu schaffen, denn wir können nicht mehr tun als das Griechentum wahrhaft und rein zu erforschen und darzustellen. Dass es auch für uns noch Wert besitzt, glauben wir und wir werden das Unsere tun, diesen Wert zur Geltung zu bringen; aber ob es nötig oder förderlich ist, dass wir dazu eigene Theorien und Programme schaffen, wird manchem Philologen zweifelhaft sein."

visme aan de philologie geven kan. Door deze erkenning zijner betrekkelijke waarde wordt het verzet tegen dit subjectivisme niet krachteloos gemaakt. De aanvaarding van de gebondenheid van onze wetenschap maakt de stemming van het individu of de doctrine van de gemeenschap nog niet tot normgevend beginsel. Spreke tenslotte een onzer grootsten, een cultuurhistoricus, maar ook een philoloog: ,,Wij kunnen den strengen eisch van de kritische methode, die ons gegeven is, van het wetenschappelijk gestaafde, niet prijsgeven, zonder het geweten van onze cultuur en van ieder denker persoonlijk te verzaken" [1]).

---

[1]) J. Huizinga, *De wetenschap der geschiedenis*, 1937, blz. 105.

GENESIS XXXII 23-33

Some remarks on Composition and Character of the Story [1])

BY

P. A. H. de Boer

Leiden

If anybody might think, that, with regard to the scientific examination of the data from the first book of the Bible concerning their signification, composition and connection with each other we have come to a certain conform issue, a contemplation of the much divergent opinions about a passage as Gen. xxxii 23-33 may radically bowl over such an opinion. How much the conceptions differ! Even the adherents of the documentary theory do not agree. The authority with which scholars as Procksch [2]) and Eiszfeldt [3]) record their results, whereby it is supposed to be irrefutable that the differentiation accepted in other parts of the book Genesis, of a Jahwistical and Elohistical source also holds for our passage, does not give any certainty, when we perceive that the results do not cover each other. A more prudent scholar of the same school, Skinner [4]), remarks: the analysis of the passage is beset by insurmountable difficulties — there is the utmost variety of opinion in regard to details. Skinner only talks of possible variants.

There is not much of a communis opinio about the connection with the other narratives concerning Jacob too. In the hypotheses about the nature of the narration, of Gunkel [5]) as well as of Eiszfeldt [6]), we learn more about an eventual prehistory of the passage than about the passage as it is before us.

Robertson [7]) certainly has some right in writing: ,,Literary criticism by its own elaborations and meticulous subdivisions, has already done much to upset the whole plan. When you can subdivide

---

[1]) Paper read on the International Meeting of the British Society for Old Testament Study, Cardiff, Sept. 12th 1946.

[2]) O. Procksch, *KzAT*, Leipzig, 2 and 3 ed., 1924, pp 193s and 372s.

[3]) O. Eiszfeldt, *Die Hexateuchsynopse*, Leipzig 1922; *Stammessage und Novelle in den Geschichten von Jakob und seinen Söhnen*, Eucharisterion, Göttingen 1923.

[4]) J. Skinner, *ICC*, ^{2}1930 pp 407s.

[5]) H. Gunkel, *HKzAT*, ^{3}1910; *Jakob*, Preuszische Jahrbücher, 1919.

[6]) O. Eiszfeldt, *Stammessage* etc., *a.c.*

[7]) E. Robertson, *BJRL*, Vol. 29 no 1, 1945 p. 23. For the rest this scholar is bringing but a few data from the O.T. itself for his hypothesis about the origin of the Pentateuch.

your main documents into two, three, four or more ,hands' the disintegration of the theory comes perilously near." Before him other scholars already put their fingers on the weak points in the documentary theory. But their conceptions about our passage in particular did not solve the difficulties of the recent text satisfactorily. Volz's [1]) acception of one source, the Jahwistical, is just for our passage giving much trouble, while Eerdmans [2]) means to have establish a double communication.

At the time Gunkel [3]) wittily remarked in his comment: ,,the allegoric declaration of the Christian church, ,die uns allen ans Herz gewachsen ist' is a clear evidence of the religious strength to appropriate alien goods, give ancient data a new meaning and ,make gold out of snails'." Not all commentators however from conservative corner honour such an alchemy. Eising [4]) in a circumstantial argument is trying to explain the text by way of the form-historic method, to defend his unity and to establish his place in the whole of narratives. Böhl [5]) is looking for greater association with the documentary theory and supposes an originally mythologic information to become a national tale by folk-etymology and wordplay, which in its turn, was worked up prophetically, religious-ethically.

These contemplations so far agree, that they see in the man, wrestling with Jacob, the one and only God.[6]) This supposition however does not find any support in our text.

Pedersen [7]) also advocates the unity of the passage. In his books however we do not find any detailed treatment of the text. Later on I am going to talk more in particular about his susception of the meaning of the passage.

---

[1]) P. Volz, in: Volz and Rudolph, *Der Elohist als Erzähler, ein Irrweg der Pentateuchkritik? BZAW* 63, 1933, pp. 116s.

[2]) B. D. Eerdmans, *Alttestamentliche Studien*, I, Giessen 1908, pp. 61, 85.

[3]) H. Gunkel, *HKzAT*, [3]1910, p. 365.

[4]) H. Eising, *Formgeschichtliche Untersuchung zur Jakoberzählung der Genesis*, Emsdetten 1940. The frame of the supposed ,,Rahmenerzählung" appears to be much bigger than the story itself!

[5]) F. M. Th. Böhl, *Volksetymologie en Woordspelingen in de Genesisverhalen, Mededeelingen Kon. Akad.*, Amsterdam 1925 and *JPOS*, 1926.

[6]) Comp. G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, *BWAuNT*, 4, 26, Stuttgart 1938, pp. 54s. ,,Die Erzählung Gen. 32, 23ff läszt ja keinen Zweifel daran, dasz in und hinter jenem Gespenst Jahwe an Jacob handelt".

B. Jacob, *Genesis*, Berlin 1934, joins the *misdrash Ber. r.* that concepts the *mal'ak* as the heavenly ruler of Esau. Jacob is wrestling with his guilty past.

[7]) J. Pedersen, *Israel, its life and culture*, London/Copenhagen I/II 1926, p. 524, III/IV 1940, pp. 503s, 716s.

After this short summary of the different handling and conception it becomes me to speak of *some remarks* only. Although I think our insight into the text and his meaning may be enriched by taking style and character of the story as a starting-point of a contemplation of our passage I do not know a satisfying answer to all questions. Nor do I expect you to be persuaded in every way by the remarks to be made by me. I do think however that the here chosen way may open new perspectives.

My thesis is: there is an important argument to be derived from the narratory form for the unity of the narrative; in this way a surmise is justified about the signification and, in relation to Hosea xii, about the connections with other narratives concerning the ancester Jacob.

I

First some remarks about the narrative in old Israel.

The interest of the literator Gunkel originated especially, according to his well-known comment on Genesis and to his articles about the stories of Jacob and Joseph [1]), with the way of telling, in our narratives only dimly perceptible, but really that of the legend, which has to be accepted after the text known to us. In a sagacious analytical article Eiszfeldt [2]) identified these precursors of our stories, with him originally no legends of the tribes, but novelettes, with the sources of the documentary theory.

The edition of legendary stories from Palestine of the beginning of this century, attended to by Schmidt and Kahle [3]), asked the attention for the story itself. An important article from another field of research, of the Danish scholar Olrik [4]) about the epic laws in the legendary story from 1909 was also fruitfully used in the studies of Schulz [5]) about the art of relating in the Books of Samuel, and of Baumgartner [6]) about the relating style. Baumgartner discerns very clearly the casting vote, which is of the style in the matter of text-critics, exegesis, confirmation of hiatus or adjuncts and

[1]) H. Gunkel, in: *ZDMG* 76, 1921.
[2]) O. Eiszfeldt, *a.c.*
[3]) H. Schmidt und P. Kahle, *Volkserzählungen aus Palästina*, Göttingen 1918.
[4]) A. Olrik, *Epische Gesetze der Volksdichtung*, in: *Zeitschr. f. deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 51, 1909.
[5]) A. Schulz, *Erzählungskunst in den Samuel-Büchern, Bibl. Zeitfragen* XI, 6/7, Münster i. W. 1923.
[6]) W. Baumgartner, *Ein Kapitel vom hebräischen Erzählungsstil*, in *Eucharisterion*, Göttingen 1923.

source-division. It is remarkable that the source-division is not only made subject to the investigation of style by him, but is mentioned in the last place as well.

Did Baumgartner involve the whole Old Testament in his inquiry Palache [1]) placed his landmarks still more extensive. In his first lecture as professor in Oriental languages at the University of Amsterdam this most estimated member of the Dutch Society for Old Testament Study, who has been murdered by the Germans in 1944, treated the story in the Old Testament in connection with the *'agada, ḥadith* and *tesh'ita.*

When, comparing the characteristics of the story enumerated in these studies, an unanimity strikes us about the impotence of the Oriental for using abstract notions. This may also be the cause that all through the centuries we notice a great love for the story and for the resemblance to word a thought.

The various scholars also much agree about what Olrik called „einsträngigkeit", about being concerned in one object only, where the leading character is drawing nearly all attention. Some of them are speaking of a clear characterstudy of the persons. Others point (and rightly as seems to me) the failing of a real character drawing or personal character development. As to that we can speak of typifying carried out in black/white, where there is no lack of a certain mind for contrasts. Palache, whose study while published in Dutch did not require as much publicity as it should, proved that the story does not know any immutability but is quite open to the reality and tradition. By this freedom and by interest in the detail there are growing inconsequences into the image. Only when the story has become tradition and the idea of the „holy writ" is ripening, the mind for harmonisation arises, whereby can be referred to the corresponding phenomenon with the Moslim theologians with the *ḥadith,* while the immutability, the stabilisation into one form is coming on.

Relying on some examples I will refer to some, as far as known to me, not quite sufficiently noticed outlines of the Old Testament narrative. The repetition is not always an epic expedient, but also a demonstration of the pleasure, that narrator and audience got from the information. In this way the two first chapters of the first Book of Kings repeat the main subject frequently. This is done to emphasize the main subject, but also to increase the tension. Such

[1]) J. L. Palache, *Het karakter van het Oud Testamentische verhaal,* Amsterdam 1925.

a repetition is not servilely literal, but free in choise of words and stage-managing.

There is still said to be a certain rule in the free story. The course of the narrative is often defined by wordplay, punning with the consonants and vowels and associations of other kind. So Gen. xxx 23 and 24 contain a double wordplay: And she conceived, and bare a son: and said, *'elohim* hath taken away — *'asaf* — my reproach: and she called his name Joseph, saying, Jhwh add — *josef* — to me another son.

By using *sham* and *shem* in Gen. xi 1-9 the whole story is concluded: ,,They found a plain in the land of Shinar and they dwelt *there*" — *sham* —, vs 2; ,,Let us make us a name (or token)" — *shem* — vs 4; ,,Let us go down, and there — *sham* — confound their language", vs 7; ,,So Jhwh scattered them abroad from thence" — *sham* — vs 8 and vs 9; ,,Therefore was the name — *shem* — of it called Babel", vs 9. [1])

The story of Jacob's dream in Gen. xxv 11-19 is partial to the word *maḳom* whereby the local character of the deity is accented. The xxxii[d] chapter of Genesis contains a plural wordplay with the name Mahanaim.

The story sometimes shows a certain closeness while beginning and end correspond. Gen. iii starts by telling of the snake that ,,he was more subtil than any beast of the field", and ends with the curse, ,,cursed art thou from among all cattle and from among any beast of the field", with a pun *'arum-'arur*. In Gen. xxxii the passage vv 14-22 (Rev. Version vv 13-21) forms such a closed unity, ,,And he lodged there that night", vs 14; and at the end ,,he himself lodged that night in the company", vs 22.

No more than the wordplay as well as the chiasmis are style figures only occurring in the story is the phenomenon of correspondence from beginning to end limited by this kind of literature. So we find, e.g., in Zech. viii 9-13 such a closed unity. After the well-known introducing words of the prophetic message we read, ,,Let your hands be strong" and in vs 13 the same words return as the end of the divine message.

It is commonly known that the gist of a story is often formed by an aphorism or proverb, a rhythmically united entirety. The main contents of the story are often in such aphorisms, the surrounding story being then a kind of relating explanation or application of

[1]) P. A. H. de Boer, *Genesis XI* 1-9, in: *Nw. Theol. Stud.*, XXIV, 1941.

the contents of the aphorism. In this way Gen. iii 22s is clearly the explanation with the words, the style of the story what the preceding aphorism of the *'adam* is referring to. [1]) Sometimes however it is not be granted whether the aphorism or the story has priority. In addition to this phenomenon we sometimes corne upon a short sentence at the beginning of the story that can be characterised as the story in a nutshell. Sometimes such a sentence is lucid, another time it is more like a *ḥida*, enigma. In Gen. ii 7 we read, ,,And *'elohim* formed man of the dust of the ground''. In this verse the following story is typified and narrator and audience already learned the indication of the sad course of the story. The fragilitas of the *'adam* made out of earth and who is going to be sent back from the garden with the trees of life to that earth, where he came from, is already coming forth in this first verse concerning the chief person of the story. [2]) We find another example in Gen. xxvii 1, ,,And it came to pass, that when Isaac was old — and his eyes were dim, so that he could not see — he called Esau'' a.s.o. The parenthesis, and his eyes were dim, so that he could not see, is already anticipating the story and here with typifying the coming narrative: namely Isaac calling his son Esau for the blessing is the blind Isaac, the man who is going to be deceived. The leading motive of the stories about Esau and Jacob is already tersely indicated after the news that Rebekah conceived, ,,And the sons struggled together within her''. So the novelette of Joseph is entirely typified by what Gen. xxxix 2 is already alleging to: ,,And Jhwh was with Joseph and he was a prosperous man''. This chapter is a rich example of the characteristics of the Hebrew story as appears from the process of repetition. In several nuances the scene with Potiphar's wife is repeated. And the position of Joseph in the house of Potiphar finds a simular repetition in his position in prison, vv 21s.

The story of Cain and Abel in Gen. iv also possesses such a heading in its first sentence: Eve said, I have gotten the man of the mark of Jhwh''. Jhwh pointed a sign for Cain and therefore it is usual to speak about the sign of Cain. But it is not the sign of Cain, it is the sign of Jhwh *for* Cain. A sign, a token, here and everywhere in the Old Testament comes from the deity and its meaning and value are determined by the deity who is giving it, never by the man who receives the token. I have tried to argument in an article

[1]) P. A. H. de Boer, *Het verhaal van den hof in Eden*, Leiden 1941, pp. 15s.
[2]) P. A. H. de Boer, *ibidem*.

in 1942 that we must read *ḳaniti 'ish 'ot-Jhwh* and not *'et-Jhwh.* [1]) The end of the story brings the solution of this enigmatic heading.

We often come across such anticipations. So they often form an interrogative sentence, which at the same time is mentioning the answer. [2]) Look at, e.g. David's inquiring of Jhwh in 2 Sam. ii 1, „Shall I go up into any of the cities of Judah? And Jhwh said unto him, Go up". Gen. xix 12 „And the men said unto Lot, Hast thou here any besides? son in law, and thy sons, and thy daughters...". This prolepsis in the line of thoughts is of the same kind as the mentioning of an order without mentioning the execution where of particularly Baumgartner in his already mentioned article enumerates clear examples. In the story of the messenger who comes to tell the death of Saul and Jonathan to David, 2 Sam. i, we come upon the question for giving new details to the story, e.g., vs 5, „And David said unto the young man that told him, How knowest thou that Saul and Jonathan his son be dead?" whereupon the details follow. I want to give another example of pregnant and anticipating use of a word predominating the coming story. In Gen. xxix 4 Jacob addresses the shepherds at the well in the field as „My brethren", אחי, although he does not even know who they are. In the family relation however is the nucleus of the tale, compare vv 10, 12, 14 and 15. Jacob is Laban's brother, Laban said to him, Surely thou art my bone and my flesh.

With good reason the play-character of the story is pointed to. A story is acted as a play by every narration. Therefrom we often find the dialogue with the relating explanations of fixed gists. In the vivid delineation the direct oration is very popular.

I think there is some sense in remarking at the details which often add lustre to the story by this vivid forming, that the problem of historicity of such stories does not get a positive answer by such details. In the evolution of the stories, e.g. in the *midrash*, we just see the details increase. Do compare the love for detail in the least historical of the four Gospels, the Gospel according to S. John. During the years of our occupation, when the story, carried orally, again acted a big part in our primitive society, I myself witnessed such a legend-formation round a true happening. During an arrest

---

[1]) P. A. H. de Boer, *Kain en Abel*, in: *Nw. Theol. Tijdschr.*, XXXI, 1942.

[2]) Cf. J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Zweite Ausgabe, Neudruck Berlin und Leipzig 1927, S. 132 „Die Fragen enthalten immer zugleich die Antwort" — on asking for an oracle.

I happily escaped at the occupiers. When two months later I heard the story of this escapation from someone, it appeared to be almost all fiction except the fact of escapation, with for an outsider credible details however.

II

After this short contemplation of the story I want to put before you a translation of the passage Gen. xxxii 23-33 whereby I accounted for the fact whether the outlines of the story provide us with a new light in some of the cruces of this well-known pericope.

23 And he rose up and took his two wives and his two women-servants and his eleven children and passed over the ford (of) Jabbok;

24 — that is: he took them and sent them over the brook and sent over that he had, —

25*a* thus Jacob remained behind alone.

ויקם in vs 23, followed by a waw consecutive, points out the beginning of the action, mentioned by the following verb. It does not indicate in this construction the rising out of a sitting or lying position. I have omitted the corrupted expression בלילה הוא that severs the combination ויקם ויקח. בלילה הוא I think an inaccurate dittography out of vs 22, that has maintained its position in the tradition, because the fight of our narration takes place before the coming of dawn, perhaps too as a secondary link with what precedes. By this restoration we get away from the difficulty: an improbable crossing of the ford by night with family, flocks a.s.o. Skinner in his comment, *o.c.*, already has remarked the insufficientness of Wellhausen's explanation: by apprehension of an attack of Esau. Jacob put his people and possessions on that side of the river on which they were exposed to attack!

Vs 24 cannot be read as an independent one. It goes into details of the tale. The two principal verbs — not קום! — of vs 23 are repeated and used more exactly to the point, while also Jacob's possessions are mentioned.

These two verses end into the information aimed at by the narrator: Jacob is alone in the coming story. The vv are clearly meant to be an introduction. They do not call the principal person of our narration, who is the subject of their verbs. They hurry on towards the information of Jacob remaining alone. And at the end of his narration the narrator neither mentions Jacob's reunion with his

family and possessions. Such introductory vv do not possess an independent narrative quality of their own and must not be understood as an historian record *verbatim*, but only *ad sensum*.

So we know three facts, the place of the scene, Jabbok; the principal character of the drama, Jacob; and his position, alone. After this the proper story begins.

25*b* And a man wrestled with him until the coming of the dawn.
26 When he saw then that he prevailed not against him, he touched
the hollow of his thigh;
and the hollow of Jacob's thigh was hit
as he wrestled with him.

Here we have the summary of the story. In the first words we have the heading sentence, the title that brings the tale in a nutshell: ויאבק איש. In these words, a man wrestled, the name Isra'el is heard. The *'ish* is indicated as *'el*. Besides that the unusual verb אבק is chosen on account of an association with Jabbok and Jacob, to which is repeatedly pointed, a synonym is found in it of שׂרה as well as of עקב. Thus the verb in this expression ויאבק איש is the connective link with Jacob and Isra'el. And the identification of these two names is the leading motive of our narration. The name Jacob must have had to the ears of narrator and audience the meaning: he who comes last and nevertheless becomes first. Noth [1]) and other scholars take for granted on ground of etymologic derivations that the name originally meant, (God) may protect. Although the original meaning may not leave us indifferent, for our purpose, the conceiving of the narrator's meaning, is it much more important which associations the narrator and his audience have by the name. They associate with the substantive עקב, Gen. xxv 26, and with the verb ויעקבני Gen. xxvii 36. Jacob is the second-comer who is successor, comp. the Arabic *'akb* that also means, son, successor; but this second-comer is becoming the strongest one by deception. He hold on Esau's heel. It appears from Jer. ix 3 that the stem עקב is considered a parallel of the stem רכל, to act as a רכיל, a pedlar, to go about with slanders.

As for the stem שׂרה Nöldeke [2]) supposed a connection with the Arabic stem *sharija*, to be brisk, lively, sly. The same Arabic stem has forms with the meaning to quarrel, to answer back, and, to

---

[1]) M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart 1928.

[2]) Th. Nöldeke, *Neue Beiträge z. sem. Sprachw.*, Strassburg 1910, p. 75, note 3.

sell. Here we are in the sphere of the oriental world of commerce. Slyness, a little boasting and impudence are characteristics of the pedlar, the marketman and salesman. He acts aggressively, he quarrels with his clients and he often gets the better of them.

„And a man wrestled." Herewith the story is straightly tersely indicated. To the insider the unknown *'ish* is herewith already indicated as an *'el*. There are no arguments to possibly decide whether an old story about a fight of Jacob is the cause for the name identification or the wordplay with existing names produced the story of the fight, such as is left to us. The essential place of the wordplays in our passage makes me suspect, that the second possibility is more likely to be the right one than the one first mentioned.

The vv 25b and 26 are closely linked together. Beginning and end correspond and so do the two intermediate sentences. This strong construction makes a distribution over sources improbable.

I will still make some suggestions on a few words out of this principal sentence of our passage.

The fight lasts until the coming of the dawn. It is pretty commonly known that an indication of the nature of the *'ish* can be read here. The *'el* appearing at the river Jabbok should be a nightspirit who fears the dawn. This is possibly right but as our story has come down to us the remark about the coming of the dawn and also the night being the time of the fight, has another meaning. The coming of the dawn is a computation of the time, working as a tensile element in vs 27. The *'ish* already presumes the in the gist announced end of the wrestling. Should Jacob succeed in earning a victory? The end of the fight is already in sight! And the night as time of the fight can hardly be anything else than the augmentation of the thought of Jacob's critical position: he is not only alone but it is night as well. The dangerous situation, where Jacob is in, cannot be drawn more sharply. The night is the time of distress. The sun, rising at Jacob's passing of Pni'el, is the sign of his rescue from death.

The verb יקע is nowadays often rendered by ,to be strained'. Jacob represents himself again in this meeting with a by nature more powerful adversary as the clever fellow, the sly dog, who knows to lay hold of a victory. Thus he got the better of Esau, of Isaac, of Laban. The *'ish* acknowledges Jacob's clever strength. This acknowledgement consists of the touching of Jacob's thigh,

by which he becomes a touched, a struck one. Jacob is a *baruk*, look at his thigh, he has a limp. The *'el* sacred, consecrated his thigh. The verb יקע also has this cultic meaning in the Hiph. in Numb. xxv 4 and 2 Sam. xxi 6 and 9, Hoph. vs 13. The rendering of these verbs by 'to hang up' as well as by ,to throw down' does not find any support in the stems akin to our verb, נקע; תקע, to knock; רקע, to stamp, to beat; בקע ,to break through, to split; פקע, to split, to break forth. Comp. also קעקע Lev. xix 28, cuttings in your flesh. In Numb. xxv and 2 Sam. xxi it is about: sacrificing, where the sacrificed are all dedicated, without being buried, to the deity. Jeremia, vi 8, and Ezechiel xxiii 17 and 18, use the Kal of the verb with מן and מעל. The usual meaning, to depart from, in my opinion does not fit very well. The *nephesh* of Jhwh was hit, whereupon he acts against the people, see Jer. vi 11 and 12; against Jerusalem, Ez. xxiii, because they have sinned. In the same way Jerusalem's *nephesh* is kindled because of Babel's allurements, Ez. xxiii 17.

Jacob's thigh is Jacob's progeny. Comp. the remark of Van Arendonk, to be found at Pedersen [1]), Der Eid bei den Semiten p. 151, who פחד יצחק explained with the Arabic *faḫid*, thigh, clan.

After this summary of the narration follows its explanation in a vivid dialogue. The vv 27-30 bring the ins and outs and the meaning of the story.

27 And he said, Let me go, for the day breaketh.
But the other said, I will not let thee go unless thou giveth me a blessing.

28 Then he said to him, What is thy name?
Jacob, said the other.

29 Whereupon he said, Thy name shall be called no more Jacob but Isra'el, for thou strove with *'elohim* — and with men — and prevailed.

30 And Jacob asked as follows, Tell me, I pray thee, thy name.
But he said, Wherefore is it that thou dost ask after my name?
So he blessed him there.

The dialogue raises the tensity of our tale: Will Jacob get his blessing? The *'ish* calls already the end of the fight, the break of day! But Jacob holds on.

The asking after the name is an introductory question, meant to give the possibility to what is coming and to direct the attention

---

[1]) J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, Strassburg 1910, p. 151.

on what is following. ‚And with men' may be a growth of the narration — not yet known in Hosea's days, see below — or a growth of the text.

Jacob's asking after the name of the *'ish* is a repetition, however with a meaning of its own. It will be an introduction to the answer of the *'ish.* This answer is a warning not to do it. The question of Jacob is the question of the auditory, curious of the name of the *'el.* The narrator shows some hesitation to identify this *'el* with Jhwh. It is better not to ask after my name, the *'el* is made to say. If this opinion is right this verse is of the time of identification of the gods of the patriarchal stories with Jhwh.

‚So he blessed him there', the end of verse 30, recapitulates what precedes. The use of the little word שָׁם, there, shows evidently that this short final sentence relates to the whole preceding story of the Jabbok. This very little word gives occasion to the name-giving of the place, the *shem* Pni'el.

31 Then Jacob called the name of the place Pni'el, for I have seen an *'elohim* face to face and my life preserved.

32 And the sun rose as he passed over Pnu'el and, behold, he had a limp in his thigh.

33 Therefore the sons of Isra'el do not eat the weak nerve, which is upon the hollow of the thigh, unto this day, because he touched the hollow of Jacob's thigh, the weak nerve. [1])

The meaning of the name Pni'el will have been sufficient occasion to mention it in addition to this story. Its position at the other side of the Jordan may have assisted in this addition.

הצֹלֵעַ is the one who comes last. Micha, iv 6, and Sephanja, iii 9, use the expression parallel to הנדח, the one who is driven away. It is as though the narrator likes to say, Mark you, I pray thee, what is improbable, here becomes a reality: Jacob, the last comer, the limping, becomes, yea *is* Isra'el, the bearer of blessing, the conqueror, the גביר (Gen. xxvii 37).

The thigh bears the token of the blessing. Therefore Jacob's progeny does not eat this touched, this consecrated part.

This local deity cannot easily be identified with Jhwh. Therefore it is also comprehensible that this food-taboo is not handed down in the orthodox documents of Jhwhism.

---

[1]) The precise meaning of גִּיד הַנָּשֶׁה is uncertain. I suppose that the word contains the stem אנשׁ, to be weak. Comp. the Syriac rendering *g^ejada d^enashaja nervus muliebris.*

The story forms in itself a whole. The principal idea of the equalization of Jacob and Isra'el is winning through by means of this narration.

Before I make some more remarks on the meaning of the passage and on its place in the stories about Jacob ,I must call your attention to the twelfth chapter of Hosea, where we find an evident quotation of our passage.

III

A quotation of a place is already of itself an information of great value, the more so as the quotation is to be found in a scripture to be dated with certainty. But even this rose has thorns. We perceive this when trying to give a translation of Hosea xii 4 and 5.

4 (*a*) In the womb he had hold on the heel of his brother;
(or: he overreached his brother)
(*b*) in his prime he strove with an *'elohim*,
5 namely he strove with a *mal'ak* and prevailed;
(*c*) he wept
and he made supplication to him, in Bet'el he found grace,
for there he spake with him.

There are a lot of difficulties in these few lines. It is no time now to enter upon many questions. [1]) The question especially holding our attention is whether or not Hosea has known another recension of our story. Skinner accepts in his comment, that we already find in Hosea a still more refined interpretation of what the Jahwist and the Elohist have given when they have the story incorporated in the national epos as part of the history of Jacob and made the local deity to Jhwh.

Procksch [2]) takes the liberty to lift out of Hosea all he can use for a reconstruction of a Jhwhistical and Elohistical story. Why should you take on about the Hoseanic text giving more in a comment on Genesis? I want to respect all liberties, but I cannot succeed with this one. This mutilation of the Hoseanic text in order to change the sense of the passage in Genesis and to restore the supposed old documents J and E creates a new problem: Hosea in his

---

[1]) I like to refer to Th. C. Vriezen, *Hosea* 12, in: *Nw. Theol. Stud.*, xxiv, 1941, and: *La tradition de Jacob dans Osée xii*; in: *OTS*, I, Leiden 1942. Cp. also I. Engnell, *Israel and the law*, *Symb. Bibl. Upsal.* 7, Uppsala 1946, pp. 28 s., who brings an other suggestion on Hos. xii, 5.

[2]) O. Procksch, *o.c.*

days has been able to quote with just a word a story about Jacob so that this story must have been commonly known at that time. Why should this story, which to the opinion of most people is dealing with a weeping and imploring for grace at the Jabbok give place to our story in Genesis, that does not know any weeping Jacob?

I think that the use of the verba in Hos. xii 4 and 5 suggests us the means to discern the quotations of the prophet. Hosea calls, in my opinion, special attention to three events out of Jacob's life. These three events he quotes with a verb in the perfect. After the perfect verb of the last two quotations he adds consecutive subordinate sentences with imperfecta. The third quotation is clearly mentioning the name of place Bet'el. [1]) Jacob wept — perhaps בכה possesses a connection with the אלון בכות out of Gen. xxxv, 8 — and implored for *ḥen*, grace. The following verb continues this thought. מצא חן repeatedly occurs in the stories about Jacob. Gen. xxx 27, xxxii 6, xxxiii 8, 10, 15, xxxiv 11. Does not it go without saying that the suffix of ימצאנו should be conceived as this grace for which Jacob implored? In the passage Gen. xxxv Jacob finds grace in Bet'el. As appears from the end of Gen. xxxiv Jacob is in imminent danger, at the beginning of Gen. xxxv the most radical measures are taken, the gods are buried and refuge is taken with the *'el* of Bet'el. This *'el* of Bet'el is talking to him, xxxv 11 and 15. [2])

The god of Bet'el is in the eyes of Hosea the god of the House of Idolatry. He connects the deceit of the people, „They make a covenant with Assyria, and oil is carried into Egypt", vs 1, with the cult in Bet'el. The god of Bet'el is the god of Jacob who overreached his brother, who strove with an *'el*, who wept and asked for grace in Bet'el. Just like the idol is a god who is not reliable, just so the people of the cult of this god are not trustworthy.

Hosea must have known an order of stories about Jacob and must have been able to suppose this known by his audience. In this order the passage at the Jabbok had its place and that before the story of Jacob's return to Bet'el.

---

[1]) In spite of the studies much worth to be read of R. Dussaud, *Les Origines cananéennes du Sarcrifice Israélite*, Paris 1921, and of O. Eiszfeldt, *Der Gott Bethel*, in: *AfRW*, xxviii, 1930 I am not convinced that there consisted a God named 'House of *'el*.

[2]) I translate, as G, 'with him', but I do not alter the masoretic text. I suppose, with reservation, that we must read עמנו, *ʿimmennu*, as an intentional similarity in sound with ימצאנו. We also find -an- in the prepositions min-an-hu ממנו and taḥt-an-ha תחתנה, Gen. ii 21.

The prophet denies that Jacob's god is Jhwh. He has, therefore, known stories about Jacob without the god Jhwh. He declaims against the syncretism popular already in his days, which identifies the god of Moses with the gods of the patriarchs.

IV

Cassuto [1]) thinks our passage in Gen. xxxii to be an example of the later entry of Isra'el into Canaan, and of the fight against the gods of Canaan. Pedersen [2]) also means that the position of our passage is conditioned by the fact that the fight must take place before Jacob enters Canaan. On Hos. xii he says, ,,The prophet knew a story like this with a few different features. Curiously enough the prophet uses it as an accusation against the people''. Pedersen thinks that our story is a reminiscence of stories of the fight of Jhwh against the *Ba'alim* of Canaan. Jacob should act here in virtue of Jhwh's protection. 'A wrestling contest with the God who appeared in the border country settled the matter, and everything was then put into the hands of Jacob.'

With this conception Hosea's attitude remains not only curious, but utterly incomprehensible. This difficulty disappears when the non-Jhwhistic character of our passage is admitted. Hosea just quotes our story as one of the arguments of non-Jhwhistic religious practices. Moreover our passage does not mention the name of Jhwh.

The *'el* with whom Jacob was wrestling creates by the blessing a lasting cult. It should be incomprehensible that the trace, the token of the conquered God becomes a lasting cult-object amongst the Jhwhistic believers.

Our recension of the first Bible must be of a time when a mild syncretism identified the family gods as well as the local Canaanitic gods with Jhwh. An interlude in the cyclus about Esau and Jacob like our passage from Gen. xxxii keeps some outlines of an older picture of Isra'el's religious life which by means of the data from the 8th century of Hosea vaguely shows.

August 1946

---

[1]) U. Cassuto, *La Questione della Genesi*, Firenze 1934.
[2]) J. Pedersen, *Israel, o. et l.c.*

RELIGIOGRAFIE, MET NAME IN NEDERLAND

DOOR

DR J. P. KRUIJT

Utrecht

Iedere theoloog zal het, zeker wanneer hij dagelijks te maken heeft met de practische zielszorg, in de loop van zijn leven wel duidelijk zijn geworden, dat de godsdienstige habitus van de bewoners van een dorp, een buurtschap, een stad, een stadswijk of een gewest, mede samenhangt met allerlei niet-godsdienstige invloeden uit het heden of uit het verleden, hetzij persoonlijke, hetzij zakelijke van geografische, economische of sociale aard, hetzij direct, hetzij indirect. Vele studies op dit gebied zijn dan ook geschreven door hen, die lange tijd op één plaats het Evangelie hebben gepredikt. Zij bespeurden in de loop van de jaren, dat zij met een bijzondere variëteit van mensen hadden te maken, anders dan op een vroegere standplaats en, terwijl zij zich daarvan bewust werden en zich er min of meer moeizaam bij aanpasten, begonnen zij vaak tevens er over na te denken, wat wel de oorzaken zouden kunnen zijn van deze bijzondere mentaliteit. En wanneer zij hun nasporingen daarover publiceerden, hadden zij vaak belangrijke bijdragen geleverd van historische, psychologische of volkskundige aard. Of wel een volkenkundige bijdrage, want voor zendelingen was een bewuste verdieping in de bijzondere mentaliteit, gewoonten, opvattingen (en natuurlijk de taal!) van de volksstam in hun rayon wel een conditio sine qua non. Het is dan ook niet te verwonderen, dat vele zendelingen tot de beste ethnografen behoorden of behoren: ik denk aan de waardevolle ,,Relations" van de Jezuíeten uit de zeventiende eeuw en aan de vele zendelingen-ethnografen in Indonesië: Dr Alb. C. Kruyt, Dr Adriani, Joustra, Wielenga, Graafland en nog zoveel anderen.

Eerst sedert zich in Duitsland de wetenschap der ,,Volkskunde", in Engeland die der ,,folklore", in Frankrijk de studie der ,,traditions populaires" ontwikkelden, kon zich, als afzonderlijke tak, een religieuze volkskunde ontwikkelen, waarmee zich in Duitsland vele dorpspredikanten en pastoors zouden bezig houden.

De Duitse volkskunde ontstaat in de tijd der Romantiek. [1]) Reeds daarvóór had Herder het volkslied, Möser het boerenhuis be-

---

[1]) Georg Koch, *Die bäuerliche Seele. Eine Einführung in die religiöse Volkskunde.* Berlin 1935, S. 18 vlg.

studeerd, maar eerst in de tijd van de Romantiek ontwaakte een algemene geestdrift voor de scheppingen van de „volksziel": sprookjes, sagen, liederen. Bekend zijn vooral de gebroeders Grimm, de onvermoeide speurders naar volksoverleveringen. Jacob Grimm werd zo de stichter van de Duitse philologie, maar van een ontwikkeling van de volkskunde der Romantiek tot een concrete sociale wetenschap, tot sociografie, was vooralsnog geen sprake. Daarvoor dweepte men te veel met de Germaanse oudheid, de blik was gericht naar het verleden, en de idee van een metaphysische, scheppende „volksgeest" belemmerde een nuchter onderzoek. Eerst in het midden van de negentiende eeuw komt het tot een eerste aanloop van een sociale „Gegenwartsvolkskunde", door de geschriften van Riehl[1]), een leerling van Arndt. Riehl, theoloog van studie (niet van practijk) kan men met recht een praesociograaf noemen, die met zijn sociale studie ook reeds practische bedoelingen had, nl. de grondslag te leggen voor een sociale politiek, zoals uit inhoud en titel van zijn hoofdwerk blijkt. [2]) Tot een academische volkskunde kwam het na Riehl echter ook nog niet, maar wel werd zijn arbeid voortgezet in de stilte van de dorpen door predikanten en onderwijzers. En daarmee komen wij aan de eerste publicaties van de religieuze volkskunde in Duitsland, waarvan ik er slechts enige belangrijke noem, die ook in Nederland de aandacht hebben getrokken. In 1885 publiceerde Hermann Gebhardt, een dorpspredikant in Thüringen, anoniem een werk over boerengeloof en boerenzeden, dat in de kerkelijke wereld nogal opzien baarde. [3]) In 1901 verscheen het eerste nummer van het „Monatsschrift für die kirchliche Praxis", waarin Prof. Drews een artikel schreef over „Religiöse Volkskunde, eine Aufgabe der praktischen Theologie". In 1902 opende dezelfde theoloog een serie boeken over „Evangelische Kirchenkunde (Das kirchliche Leben der deutschen evangelischen Landeskirchen)" met een monografie over de Saksische „Landeskirche", in 1903 gevolgd door één over de kerk in Silezië van de hand van Schian, daarna door vele andere. In 1905 gaf de Nedersaksische predikant Wilhelm Borée onder een schuilnaam een zeer knappe psychologie van de boeren uit. [4]) En in 1907 was het

[1]) Een bloemlezing geeft een deel uit Kröner Verlag: W. H. Riehl, *Die Naturgeschichte des deutschen Volkes*. Stuttgart 1939.

[2]) Riehl, *Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Sozialpolitik*. Bd. 1. *Die bürgerliche Gesellschaft*, 1851. Bd. 2. *Land und Leute*, 1853. Bd. 3. *Die Familie*, 1855. Bd. 4. *Wanderbuch*, 1869.

[3]) *Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre*. Von einem thüringischen Landpfarrer, 1885.

[4]) A. l'Houet, *Zur Psychologie des Bauerntums*. Tübingen 1905.

weer een Thüringer dorpspredikant, Hans von Lüpke, die het tijdschrift „Die Dorfkirche" stichtte: „eine Monatsschrift zur Pflege des religiösen Lebens in heimatlicher und volkstümlicher Gestalt". De daaruit voortvloeiende „Dorfkirchenbewegung" heeft verder gearbeid aan de volkskunde in de geest van Riehl. [1])

Intussen was in Duitsland de volkskunde, buiten deze concrete religieuze volkskunde om, in de ban geraakt van de vergelijkende, evolutionaire volkenkunde — evenals de folklore in Engeland —, bij Wundt („Völkerpsychologie"), Dieterich e.a. Aangetoond werd, hoe allerlei restanten van een primitief, associatief denken aanwezig waren in de onderlaag der cultuurvolken en hoe deze restanten identiek waren met het denken van nu nog levende natuurvolken. Daarmee ontwikkelden volkskunde en folklore zich tot de wetenschap van de „ondercultuur", waarbij vruchtbare gezichtspunten werden aangegeven en een schat van materiaal werd ontdekt, maar waarbij ook de ontwikkeling van volkskunde tot sociografie werd afgesneden, die met Riehl en zijn navolgers zo hoopvol was begonnen.

Het is hier niet de bedoeling, de verdere ontwikkeling van de Duitse volkskunde te schetsen: de opleving van een nieuwe Romantiek in de „Wandervogel-Bewegung", daarna, wanneer de nazi's aan de macht komen, de mystiek van bloed en ras der „Deutschreligion". Het hier al enige malen geciteerde, goed gedocumenteerde boek van Koch beschrijft deze ontwikkeling, gaat (in 1935!) het nieuwe heidendom der „Deutschgläubigen" ook moedig te lijf, spreekt de verzekering uit, dat deze heidense mystiek den Duitsen boer niet ligt, maar eindigt toch in een bezorgde toon, dat het mogelijk is, dat de „Deutsche Glaube" het werk der oude vrijdenkers zal voortzetten, ook bij de boeren, „im Niederreiszen alter Ehrfurcht und frommen Vätererbes". [2])

Hier willen wij de ontwikkeling in eigen land nagaan van de religieuze volkskunde. Die ontwikkeling is veel later begonnen dan in Duitsland, evenals bij de volkskunde in het algemeen. Vergeleken met den op dit punt zo sentimenteel dwependen Duitser is de Nederlander, althans die in de negentiende eeuw, te nuchter, te bezadigd, te „deftig" om zich met zoiets bezig te houden als het verzamelen van sprookjes en liedjes en ons zwakke nationale gevoel belette, dat de Romantiek hier zo sterk insloeg als in Duitsland. Pas in het tweede decennium van onze eeuw komt de religieuze volkskunde

[1]) Koch, a.a. O., S. 30.
[2]) Koch, a.a. O., S. 246.

bij ons uit de dop, en groeit dan als kool. Wel maakt Waterink duidelijk, dat reeds de Dordtse vaderen inzagen, hoe de ambtelijke arbeid rekening moet houden met het eigen karakter van iedere gemeente. [1]) Hij citeert de acta van een zitting der synode van 1618, waarin aangaande de catechismus-predicatie wordt gezegd: „Maar hier is sonderlinge voorsigtigheid van nooden, dat de uitdeelers der verborgentheden Gods, besien wat de omstandigheden *van yeder plaetse* lijden connen." Waterink gebruikt dit citaat zelfs als een excuus, dat hij zich op dit nieuwe pad gaat bewegen en dat dit geen symptoom hoeft te zijn dat we „op een pad loopen waarop de moderne theologie ons heeft gesleept"! Een duidelijk bewijs, hoezeer nog toen (dit werd in 1919 geschreven) dit soort van studie in Gereformeerde kringen op weerstand stuitte. Maar ook in Hervormde kringen hield men er zich niet mee bezig in de vorige eeuw, althans voor zover mij bekend is. Het „Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap" heeft een goed werk gedaan door in 1888-1889 een driedelige „Algemeene Aardrijkskundige Bibliographie van Nederland" uit te geven. Wie deze drie delen doorbladert, ziet er een groot aantal titels van boeken en artikelen opgesomd — rijp en groen door elkaar — over beschrijving van plaatsen en gewesten in ons land, ook van het volk, zijn bedrijf, karakter, zeden, vermaken, gewoonten enz., van de hand van Nederlanders en buitenlanders, uit de zeventiende, de achttiende maar vooral de negentiende eeuw. Veel sporen van religieuze volkskunde vindt men er niet in, wel verscheidene bijdragen over ons volkskarakter, waaronder verschillende, waarvan de titel reeds typerend is voor de eerste helft van de negentiende eeuw: „de verbazende geleerdheid in ons land onder alle standen van de beide sexen", „over de voortreffelijkheid der grondwet der Nederlanden", „voorlezing over onzen, in den afgeloopen tijdkring heerlijk ontwikkelden volksgeest" e.d. De beste zijn nog: het boek van den Utrechtsen hoogleraar van Hamelsveld [2]), en, in het midden van de negentiende eeuw, een drietal artikelen, mede over de godsdienstige en zedelijke toestand van de arbeiders en de boeren in verschillende streken in Sloets tijdschrift [3]),

[1]) J. Waterink, *De Studie van de „volksziel" noodig voor ambtelijken arbeid*, Baarn [1919], p. 6.

[2]) IJsbr. van Hamelsveld, *De zedelijke toestand der Nederlandsche natie, op het einde der achttiende eeuw*, Amsterdam 1790.

[3]) Mr J. H. Beucker Andreae over de Friese arbeiders, J. Zeehuizen over de Sallandse boeren, Mr F. H. C. Drieling over de arbeiders op het Utrechtse platteland, in Tijdschr. v. Staathuishoudkunde en Statistiek, resp. 1851, 1851, 1853.

voorts artikelen van den schoolmeester Allan over Marken en Urk. [1]) Onder de schrijvers van de vele genoemde publicaties zullen ongetwijfeld ook predikanten zijn, maar verschillende steekproeven — het is niet zo gemakkelijk om deze publicaties in handen te krijgen! — bewezen, dat wij er niet veel van verwachten mogen, al zijn er nog wel enkele goede uitzonderingen. [2])

Maar in onze eeuw begint er leven in de brouwerij te komen.[3]) Voor zover mij bekend is de Nederlandse Protestantenbond er mee begonnen door inleidingen op zijn jaarvergaderingen over de religieuziteit in verschillende delen van ons land. Wanneer ik hierboven sprak van een groeien als kool, slaat dit op het groeiend aantal publicaties. Die bestaan echter, tot 1930, uit slechts enkele boeken en wat meer brochures, maar verder overwegend uit artikelen in tijdschriften, weekbladen, kerkbode's e.d.: in „De Schatkamer" (waarin een rubriek „De psychologie van het Nederlandse volk" onder redactie van Ds Beks, na diens dood van Dr van den Berg), in „Stemmen voor Waarheid en Vrede", „Nieuwe Theologische Studiën", „Algemeen Weekblad voor Christendom en Cultuur", „Nieuw Evangelisch Tijdschrift", „Gereformeerd Theologisch Tijdschrift", „De Reformatie", „Stemmen des Tijds", „Roeping" enz. In het eerste en tweede decennium was het aantal nog niet zo groot, in het eerste nog meest van niet-predikanten: de notaris Ebbinge Wubben schrijft over Staphorst (1906), de autodidact-boer Harm Tiesing publiceert zijn eerste artikelen over Drente in grotere tijdschriften (eerder reeds in de locale pers) [4]), de R.K. onderwijzer-historicus

---

[1]) F. Allan, *Het eiland Marken en zijne bewoners*, Amsterdam 1854; id., *Het eiland Urk en zijne bewoners*, Amsterdam 1857; ook nog enkele over de Waddeneilanden.

[2]) Bijv. het aardige ,maar ook wel eens eigenaardige werk van den medicus Le Francq van Berkhey, *Natuurlijke historie van Holland*, Amsterdam 1776, Dl. III; voorts het artikel van Fruin en Vissering, *Het karakter van het Nederlandsche volk* (in Fruin, *Verspreide Geschriften*, 's-Gravenhage 1900, Dl I).

[3]) Ik kan hier moeilijk een volledige lijst van geschriften geven van de religieuze volkskunde; men vindt die van de eerste 3 decennia in: P. J. Meertens, *De studie der religieuze volkskunde in Nederland* in: *Verzameling van opstellen door oud-leerlingen en bevriende vakgenooten opgedragen aan Mgr. Prof. Dr Jos. Schrijnen bij gelegenheid van zijn zestigsten verjaardag*, 1929, p. 869–876). Een nog uitvoeriger bibliografie over het Nederlandse volksleven, gewestelijk gerangschikt, geeft: *De Nederlandse Volkskarakters* onder red. v. P. J. Meertens en Anne de Vries, Kampen 1938. — Het Sociologisch Instituut van de Stichting „Kerk en Wereld" (Maliebaan 79 Utrecht) heeft een — nog zeer onvolledige — verzameling van deze geschriften, die aan belangstellenden worden uitgeleend. Schr. dezes, die de leiding van dit Instituut heeft, doet een beroep, ook op de lezers van dit tijdschrift, hem te helpen deze verzameling vollediger te maken door het afstaan van boeken, tijdschriftjaargangen, overdrukken, knipsels enz. op dit gebied.

[4]) Nu gebundeld in: Edelman, *De geschriften van Harm Tiesing*, Assen 1943.

Ouwerling een boekje over de bevolking van Oostelijk Brabant (1908), de hoofdonderwijzer Heuvel over het volksleven en volksgeloof in de Achterhoek en elders (1909). Als een voorloper had Ds van der Sluis in 1905 een brochure geschreven over het independentisme der Gereformeerden in de Achterhoek, maar in het tweede decennium komen meer predikanten los: Ds Visscher schrijft zijn boeken over „de arme Friesche heide", Ds Beks, Dr Stoel en Dr van den Berg hun artikelen en kronieken meest over Drente, Dr van Schelven over de Zeeuwen (1914 en 1916), Ds Waterink over de bevolking van Z.O.-Friesland (1917). Een gebeurtenis was het verschijnen in 1915 van het eerste Nederlandse handboek voor volkskunde van Prof. Schrijnen. [1])

In het derde decennium groeit het aantal nog iets. Ds Heynes schrijft zijn artikelen over de Noordhollanders boven het IJ (1920, 1923), Ds Hoek over de Achterhoekers (1922), Dr Weeda over de Zeeuwen (1924), Ds Lofvers over de Noord-Groningers (1922), Pater Jacobs over de mijnstreek (1927, 1929), Ds van Dijk over de Friezen (1928), Prof. van Veldhuizen, Dr Waterink, Heuvel e.a. over de Saksische bevolking in het eerste Nederlandse, door Waterink geredigeerde „Heimatbuch". [2]) De folklorist E. Gewin publiceerde in 1925 gegevens over het volksgeloof in het Gooi, het Sticht en Gelderland.

In het vierde decennium zwelt de stroom het sterkst. Maar dan is er ook een nieuwe bron ontsloten. De aardrijkskunde had zich altijd ook bezig gehouden met de studie van de cultuurvolken, meest in de vorm van land- en volksbeschrijving. Met name aan de Amsterdamse Universiteit had zich nu, onder leiding van Steinmetz, later van Ter Veen, de aardrijkskunde tot een zuiver sociaal vak ontwikkeld, door Steinmetz sociografie gedoopt. In de Amsterdamse streekmonografieën wordt het gehele huidige groepsleven van de betrokken bevolking behandeld, dus ook het godsdienstig-kerkelijke resp. het onkerkelijke. Dat betekent natuurlijk niet, dat men alles behandelt: vanzelfsprekend b.v. *niet* de kerkleer of kerkorde van de onderscheidene gezindten, evenmin als het bestuur van de gemeente, de techniek in het bedrijfsleven, de methodiek van het gegeven onderwijs enz. Het gaat in de sociografie altijd om het karakteristieke, het bijzondere, niet om het algemeen menselijke of

---

[1]) Jos Schrijnen, *Nederlandsche Volkskunde*, Zutphen [1915], 2 Dln.

[2]) J. Waterink e.a., *Bij ons, in 't land der Saksers. Studies, schetsen en verzen uit Saksisch Nederland*, Utrecht 1925.

algemeen Nederlandse. De sociografie gebruikt statistiek (kerkelijke gezindten, aantal kerkgangers, dopelingen enz.), maar ook kwalitatieve typeringen (dogmatisch, moralistisch, bevindelijk, sectarisch, hoogkerkelijk, onkerkelijk, onkerks enz.). De sociografische monografie beschrijft niet alleen, maar poogt ook verband te leggen tussen de verschillende terreinen van het groepsleven, voorts met het geografisch milieu, met de verkeersligging, met het verleden, met bijzondere personen enz. en op deze wijze de verscheidenheid te verklaren.

Tegen 1930 nu kwam er een stroom van sociografische dissertaties los, naast verscheidene artikelen. Als enige voor ons onderwerp van belang noem ik de monografie over de Haarlemmermeer van Ter Veen, die reeds in 1925 en die van Blonk over Enschede, die in 1929 verscheen, voorts: Van der Wielen over Opsterland (1930), Regeling over Wageningen (1933), de studie over de onkerkelijkheid in Nederland van schrijver dezes (1933), die over de Amsterdamse diamantbewerkers van Heertje (1936), over het Oldambt van Hofstee (1937), over Ede van Van Eck (1938), over Urk van Plomp (1940), over de Biesbosch van Schönhage (1940) en over Medemblik van Huizinga (1940), terwijl Reuvekamp in 1944 een sociografie gaf van een parochie (Tongelre in de gemeente Eindhoven). Daarnaast verschenen nog buiten promoties om: een monografie over Brabant en Limburg van Knuvelder (1930), over Marken van Kuin (1932), over de Brabantse Kempen van Barentsen (1935), over Eindhoven van Brand (1935), over het Friese volkskarakter van Van der Zee (1939) en het Drentse van Van der Kley (1941) en als groot documentatiewerk een deel over Urk onder leiding van Meertens en Mej. Kaiser (1942), terwijl vele artikelen verschenen: over Brielle, de Zaanstreek, Uffelte, Landsmeer, Aalsmeer, De Rijp en andere plaatsen.

De sociaalgeografische publicaties, verschenen onder leiding van de Utrechtse Universiteit, betreden het terrein van godsdienst en kerk niet of zeer terloops, al is merkwaardigerwijze één dissertatie er geheel aan gewijd: die van Mej. Timmermans over de Hervormde gemeente, de onkerkelijkheid en de evangelisatie in de stad Utrecht (1943) en al gaan enige publicaties van deze richting er ook wat dieper op in: die van Keuning over de Groninger veenkoloniën (1933), van Mej. Brouwer over Ameland (1936), van Van Velthoven over 's-Hertogenbosch en de Meijerij (1935), van Klok over Voorne en Putten (1939), van Van Zuylen over Herten (1940) en van Oedin over Huissen (1946), terwijl De Vooys o.a. studies schreef over

Reeuwijk, Urk en de geboortedaling in Brabant, Zeeland en elders.

In deze tijd verschenen grote verzamelwerken, waarin ook godsdienst en kerk werden betrokken: één over Gelderland reeds in 1926, over Overijssel in 1931, over Drente in 1943; in het laatste behandelde Dr van den Berg uitvoerig de Drentse kerk. Voorts een volkskundig verzamelwerk „Volk van Nederland" (1937) en het reeds geciteerde grote werk „De Nederlandse Volkskarakters" (1938) met bijdragen over alle gewesten van Groot-Nederland.

Ook de theologen gingen door met hun bijdragen te leveren. Van betekenis was de verschijning van „Kerke-werk" (1939): 16 opstellen over de arbeid der Hervormde Kerk in verschillende delen van ons land. Prof. Lindeboom schreef over het godsdienstig-zedelijk karakter van ons volk in zijn verschillende geledingen (1930), Ds Kluin over de Over-Betuwe (1932), Ds Kalma over de Friezen (1939), Ds Noorman over de Achterhoekers (1942), Ds Keuning over de Noordhollanders (1942), Dr van den Berg schreef een uitstekend boekje over het karakter van de plattelandssamenleving (1941) en ongeveer tegelijkertijd één over religieuze volkskunde van onze Saksische bevolking („Een goede buur").

Tenslotte verscheen nog van R.K. zijde een belangwekkend artikel van Dr Chorus over psychologische verschillen tussen Protestanten en Katholieken in ons land (1943), en tegelijkertijd van mijn hand één over mentaliteitsverschillen in ons volk in verband met godsdienstige verschillen. Ook gaf het rapport „Kerk en Boeren" van de Herv. Kerk (1946) enig, zij het meest geen nieuw materiaal.

Ik eindig hiermee met mijn opsomming. Het was niet de bedoeling een bibliografisch overzicht te geven — dan had ik veel vollediger moeten zijn —, maar wel om den lezer een indruk te geven, hoe zeer de bronnen rijker zijn gaan vloeien. Voldaan mogen wij nog lang niet zijn: heel wat gebieden zijn nog niet beschreven, wat wel behandeld is eist verdieping, terwijl door de geleidelijke veranderingen in de bevolking deze studie principiëel nooit voltooid wordt. Wel kunnen wij zeggen, dat er nu materiaal genoeg aanwezig is om a.s. predikanten voor te bereiden voor hun latere practische arbeid.

Al sinds dertig jaren wordt er van vele kanten op aangedrongen, dat deze stof mede gedoceerd zal worden aan a.s. predikanten en een ruime plaats krijgt in de Praktische Theologie. Roessingh verdedigde dit reeds in 1914 (in één zijner stellingen achter zijn academische dissertatie), Prof. Hoekstra nog een jaar eerder [1]), maar

[1]) T. Hoekstra, *De psychologie der religie en de ambtelijke vakken*, Kampen 1913.

vooral Prof. van Veldhuizen en Prof. Waterink hebben steeds weer opnieuw en met klem de noodzaak ervan aangetoond en ook een nadere uitwerking gegeven. [1]) Wat hiervan nu, de facto, is terecht gekomen, daarover kan ik als niet-theoloog moeilijk oordelen. Maar dat deze stof de ruime plaats heeft gekregen, die ze verdient, kan toch ook moeilijk worden volgehouden.

Liever dan weer eens de oude, bekende argumenten op te halen, waarom dit zo jammer is, geloof ik, dat het beter is, aan de verdere ontwikkeling van dit vak te werken. Ik bepleit dan een ontwikkeling van religieuze volkskunde tot religiografie [2]). Of, als men dit liever wil: religieuze sociografie, of pastorale sociografie.

Men versta mij goed: dit is geen aanval op de religieuze volkskunde, of op de volkskunde in het algemeen. De volkskunde is als vak ouder dan de sociografie, eist bijzondere instelling, belangstelling en vooropleiding en moet als wetenschappelijk vak worden gehandhaafd, al geloof ik, dat het goed is, dat de folklorist sociografie, evenals de sociograaf volkskunde bestudeert, wat in de practijk ook reeds hier en daar geschiedt. Waar het hier echter op aan komt is dit: dat voor de opleiding van den a.s. predikant religieuze volkskunde in strikte zin onvoldoende is voor het doel, dat er mee beoogd wordt.

Want wat is dit doel? De predikant, gewapend met al zijn kennis van en inzicht in Bijbel, kerk, dogma en de plaats en betekenis van zijn ambt, moet ook de wereld kennen, waarin hij het Evangelie gaat prediken. Die wereld, dat is zijn volk, in welks geschiedenis en cultuur hij vanzelfsprekend geen vreemdeling moet zijn. Maar mede moet hij goed op de hoogte zijn van dit volk *in zijn huidige verscheidenheid*, in zijn sociale en gewestelijke geledingen. En de kennis daarvan, of althans een voldoende inzicht om zelfstandig en betrekkelijk snel elke volksgroep te leren kennen, die aan zijn hoede wordt toevertrouwd, geeft hem de sociografie, in casu het onderdeel de pastorale sociografie of religiografie, en *niet* de religieuze volkskunde in eigenlijke zin.

De folklore en de volkskunde (hier hoeft het verschil tussen beide niet besproken te worden) hebben als object: de resten van oudere cultuurlagen, die aanwezig zijn in een nieuwere; zij vormen de

[1]) J. Waterink, *Plaats en methode van de ambtelijke vakken*, 1923. A. van Veldhuizen, *Practische godgeleerdheid* (*Pro Ministerio IV*).

[2]) Voorzover mij bekend is dit woord het eerst gebruikt door H. Th. Fischer in zijn art. *Drieërlei soort religieuze volkskunde*, Mensch en Maatschappij. 1933, blz. 433.

wetenschap van de „ondercultuur”. Object van de religieuze volkskunde is dus de religieuze ondercultuur. Zo zegt Schrijnen [1]: „Hoe vreemd het bij den eersten oogopslag ook schijnen moge: ‚religie des volks’ en ‚volksreligie’ zijn niet synoniem. Deze laatste toch is spontaan uit het volk opgegroeid onder den invloed van christelijke, maar ook van heidensche voorstellingen en begrippen. Het religieuze denken en leven des volks vormt een machtig stuk van zijn kultuurbezit, terwijl de volksreligie, die alleen tot het domein der Volkskunde behoort, hiervan substraat of bezinksel is, vervorming, uitvloeisel of uitbreiding, ressorteerend onder het gebied der onderkultuur.” Meertens, die wat gereserveerd staat tegenover „het enge keurslijf van een definitie”, verzet zich echter niet tegen deze, ook door hem vermelde omschrijving van Schrijnen, en citeert ook Beks, die onder volksreligie verstond: „alles, wat aan religieuse en ethische (ook irreligieuse en onethische) stemmingen, gewoonten en overtuigingen onder de menschen van dezen tijd kracht tot werken heeft behouden.” [2]) Dit is wat ruimer geformuleerd dan bij Schrijnen maar ook dit behouden wijst op: het overblijfsel van vroeger. Met deze beperking tot de studie van de ondercultuur hangt samen, dat de volkskunde een eigen begrip van „volk” heeft. In de Inleiding van „Volk van Nederland”, een groot handboek, waarin de gehele volkskunde van Nederland wordt behandeld, is de omschrijving van dit begrip als volgt: „Het volk is voor ons dat deel, waarin wij meenen, dat de typeerende karaktereigenschappen het beste bewaard zijn gebleven, omdat zij het minste in aanraking zijn gekomen met de kultuurgoederen van buitenland of bovenklasse... Daarom zonderen wij af de breede bovenlaag van heel en half beschaafden, die naast en boven het volk een eigen geestelijk leven leiden; wij sluiten zelfs in het algemeen uit de bevolking der groote steden, waar immers de invloeden der internationale kultuur een rijke gelegenheid hebben binnen te dringen. Wij richten onze aandacht vooral op die volksgroepen, die buiten de groote geestesstroomingen zijn gebleven en bij wie dus de oude levensvormen grootendeels bewaard zijn gebleven: de boeren, de visschers en de schippers, ieder in hun eigen sociaal en kultureel verband.” [3])

Het is volkomen het goed recht van de volkskunde, haar object te begrenzen tot de ondercultuur en het begrip „volk” beperkt op

---

[1]) Schrijnen, a.w. Dl I, blz. 62.
[2]) Meertens, a.w., blz. 869.
[3]) J. de Vries e.a., *Volk van Nederland*, Amsterdam 1937, blz. 3 vlg.

te vatten. Met deze object-bepaling heeft zij haar bestaansrecht aangetoond, bezit zij een eigen taak, die zij verder zal moeten volvoeren. Maar dat betekent dan meteen, dat de sociale propaedeuse van de a.s. predikanten zich niet kan beperken tot de studie van de religieuze volkskunde. Het is heel interessant om in Schrijnen of in „Volk van Nederland" of bij Beks en anderen te lezen over bepaalde nog resterende begrafenis- of huwelijksgebruiken, over nog aanwezige magische of animistische voorstellingen of gevoelens op de achtergrond van het kerkelijk geloof, over oude volksfeesten enz. En het is heel belangwekkend om Urk of Staphorst te bestuderen met hun nog bijna geheel eigen gesloten volksgemeenschap en -cultuur, en ik zeg ook in het geheel niet, dat men dit, of het in de vorige zin genoemde, moet nalaten. Maar verreweg de meeste der a.s. predikanten komen nu eenmaal niet in Urk of Staphorst, maar in een doodgewoon boeren- of landarbeidersdorp, of een doodgewoon dorp of stadswijk met fabrieksarbeiders en havenarbeiders, of een forensenplaats, of een wijk met ambtenaren, intellectuëlen en kleine burgerlui enz. En in al deze gevallen zullen zij daar wel een eigen sfeer en mentaliteit aantreffen, samenhangend vooral met hedendaagse noden en hedendaagse stromingen, soms, als zij dieper boren, ook nog wel vaak een variatie van een gewestelijke aard; maar, al boren zij nog zo diep, dan vinden zij daar weinig of geen sporen van de door de volkskunde bestudeerde ondercultuur en althans geen sporen, die voor het gevoelsleven en de voorstellingswereld van de mensen belangrijk zijn.

Het is wellicht goed dit met een concreet geval te illustreren. Wie de bevolking van de Zaanstreek *volkskundig* bestudeert, houdt zich bezig met de daar nog steeds in ere gehouden Luilak, Sint Maarten en Pinkster-drie, met het vuurtjes stoken, het lawaai maken met de sleep van blikken bussen achter de lorrie, met de tocht langs de deuren van de zingende jeugd enz. Maar als geboren en getogen Zaankanter, die dit alles intens heeft meegevierd, weet ik te goed, dat al deze schilderachtige folkloristische gebruiken, die de jeugd zich — begrijpelijk — niet gauw uit de handen laat slaan, geheel buiten het verdere sociale leven en de denk- en gevoelswereld van de Zaankanters omgaat. Wie alleen dit van de Zaanse bevolking zou bestuderen, zou van hun mentaliteit en sociaal leven al heel weinig begrijpen. Daarvoor moet hij hen *sociografisch* bestuderen: de economische structuur, alles industrie, handel en verkeer; de sociale structuur: overwegend fabrieksarbeiders, verder midden-

standers en enige fabrikanten; het ontstaan van deze arbeidersgroep uit die der werklui in de oude molennijverheid; de vanouds vrije omgang tussen knechts en bazen, de vervreemding van elkaar bij de overgang van molens naar grote fabrieken; de roerige tijd van het oude socialisme, de grote invloed van Domela Nieuwenhuis en de breuk met de kerk bij vele arbeiders, de nog lang voortlevende geest van het „vrije socialisme" en de syndicalistische opvattingen, de langzame en met moeite plaats vindende disciplinering van deze arbeiders door de latere sociaal-democratie, mede door de komst van vele immigranten; in onze tijd: het zich weer losmaken van de sociaal-democratie bij vele arbeiders, onder de ban van het communisme; verder: de grote betekenis, die de Doopsgezinden er vroeger hadden met hun „vermaningen", zoals hun kerken er nog heten, al is hun aantal en invloed sterk afgenomen; het voort blijven leven, ondanks de vele immigratie, van de oude Noordhollandse trekken: gemoedelijkheid, activiteit, sterk vrijheidsgevoel, geen grote diepheid, afkerigheid van leerheiligheid, sterk moralisme, moeilijk openstaand voor zondebesef, gauw geïmponeerd door een „groot redenaar", sterk rationalistisch, maar zonder het diepere doordenken en de heftiger emoties van de Friezen — zie: wie dit alles hoort of leest of doormaakt, krijgt een betere kijk op de psyche van de Zaanse fabrieksarbeiders, bij wie de onkerkelijken, die een volkomen caricaturale voorstelling hebben van wat „kerk" en „geloof" eigenlijk is, verreweg overheersen boven de minderheid van R.K. en de nog kleinere minderheid van christelijke arbeiders. Maar deze tekening kan alleen de sociografie geven en niet de volkskunde.

De Amerikaanse sociale psychologie onderscheidt terecht „custom imitation" van „conventionality imitation". [1]) De eerste is het ontlenen van voorstellingen, reactiewijzen, gewoonten („attitudes") van vroegere generaties, de tweede van die van tijdgenoten. Het is het verschil tussen zede en traditie enerzijds, conventie en mode anderzijds. In onze tijd is de macht van de traditie afgenomen, die van de mode, ook op geestelijk gebied, toegenomen, verbreid door film en pers, door de suggestie van de propaganda, ook op vergaderingen. Men mag dit betreuren, omdat tradities den mens veel vaster verankeren, terwijl de moderne mens van de „conventionality imitation" meeslingert met de mode van de dag, men mag klagen over verdwijning van het volkseigene, vervlakking, cosmopolitisme enz., het is struisvogelpolitiek dit alles te negeren. Het is er toch

[1]) E. A. Ross, *Social psychology*, New York 1923, blz. 196.

om te doen, de mensen te leren kennen, te begrijpen, dus te kunnen aanspreken en beïnvloeden. In een sterk traditionele maatschappij komt men een heel eind met de volkskunde, in een dynamische maatschappij blijft ze zeker nog enige betekenis behouden, maar treden sterker naar voren sociologie, sociale psychologie en sociografie. Daarnaast blijft de ,,gewestelijke psychologie'', behalve in de grote steden, haar betekenis behouden, omdat de gewestelijke trekken, althans in ons land, ondanks de dooreenmenging der mensen en ondanks alle ,,conventionality imitation'' toch nog wonderlijk goed bewaard blijven, met name het temperament en de neigingen.

Wanneer ik hierboven dus pleit voor een ontwikkeling van de religieuze volkskunde alléén tot de, de eerste ook omvattende religiografie in de sociale propaedeuse van de a.s. predikanten, dan moet ik direct toegeven, dat veel, van wat hier boven is opgesomd en geschreven werd als religieuze volkskunde, gelukkig vaak boven de theoretische beperking uitging. Dat blijkt reeds direct uit het feit, dat de voornaamste stof van vele der genoemde bijdragen bestaat uit een bespreking van de gewestelijke volksaard. En deze volksaard is, behalve een cultureel, toch ook een biologisch-psychisch substraat, en als zodanig niet behorend tot het object van de volkskunde. Daarom heeft men allerlei andere termen gebruikt [1]), in Duitsland: religiöse Psychologie, of Kirchenkunde, of geistiges Leben, of kirchliches Leben (meer dan een eeuw geleden gaf de bekende Claus Harms reeds colleges in ,,Kirchenkunde und Schulenkunde der drei Herzogtümer''), in ons land: het godsdienstig leven van een bepaalde streek, Hoekstra sprak over de psychologie van de religie van een bepaald volksdeel, Lofvers over ,,de vroomheid van den Noord-Groninger'', Waterink over ,,de studie der volksziel'' of ,,volksziel-studie''. Waterink geeft bezwaren op tegen al deze termen buiten de zijne: tegen de naam religieuze volkskunde rijst bij hem het bezwaar, ,,dat men allerlei on- en bijgeloof als religie stempelen gaat''. Dit bezwaar lijkt ons ongemotiveerd: religie toch heeft in het algemene spraakgebruik een ruimere betekenis dan godsdienst: men spreekt toch b.v. van een bepaald soort van atheïsme of communisme als religie, verder van buitenkerkelijke en primitieve religie (hoewel hier ook de term godsdienst wordt gebruikt). Dat de woorden kerkelijk leven en kerkenkunde enerzijds te eng en anderzijds te ruim zijn, is zonder meer duidelijk. De naam

[1]) Hierover: Waterink a.w. blz. 6 vlg.; Meertens a.w. blz. 870 vlg.

„volksziel-studie" van Waterink is al veel beter, vooral wanneer wij zijn definitie van volksziel lezen: „de zielkundige gesteldheid, die tengevolge van allerlei factoren, als regel in een bepaalde streek, of onder een bepaald deel van ons volk, wordt aangetroffen." Uit het verdere betoog van Waterink, alsmede uit zijn practische toepassing, b.v. op Z.O.-Friesland [1]), blijkt, dat Waterink als zulke factoren ziet: 1e de afkomst (Fries, Frank of Sakser); 2e de invloed van bepaalde personen (b.v. Jean de Labadie, of Ledeboer, of Pieter van Dijke in Zeeland, Daan Bakker te 's-Gravenpolder); 3e de invloed van geschriften (b.v. die van Jacob Bril in Z.O.-Friesland, elders die van Smijtegelt, Hellenbroek, Comrie enz.); 4e invloed van de bodemgesteldheid en van de ligging van een plaats; 5e de houding van de overheid vroeger (b.v. bescherming van haeretici door Hendrik Casimir in Friesland); 6e maatschappelijke toestanden (b.v. de slechte behandeling van de arbeiders in de venen). Dat alles kan ik volkomen onderschrijven; ik wijs er slechts op dat, wanneer men al deze factoren en soms nog andere, onderzoekt, men geheel en al op sociografisch terrein komt. Zowel de religieuze volkskunde (in strikte zin) als de daar grotendeels buiten vallende volkszielstudie moeten m.i. beoefend worden op sociografische grondslag.

Misschien zijn er lezers, die bovenstaande methodologische beschouwingen onbelangrijk, om niet te zeggen muggenzifterij vinden. Immers, wat betekent per slot van rekening een naam? Wanneer men maar alles behandelt, wat uiting is van of invloed heeft op godsdienst of ongeloof, bijgeloof, wereldbeschouwing en levensopvatting! Inderdaad: wanneer de stof en de behandeling er niet onder lijdt, komt het niet zo erg op een naam aan, al heeft het wel degelijk zin goed te letten op een rationele verdeling der wetenschappelijke vakken en een adequate taakomschrijving en zo goed mogelijke naam. Maar de stof heeft er nu juist wèl onder geleden. Hier boven kwam tot uiting, dat de volkskunde eigenlijk alleen haar materiaal zoekt bij boeren, vissers en schippers. En hoewel dit sommige volkskundigen te eng is, de tot dusver gepubliceerde boeken en artikelen, ook die der volksziel-studie, behandelen grotendeels de plattelandsbevolking van boeren, landarbeiders en veenarbeiders. Er zijn enige uitzonderingen: ik denk aan de stukken in „Kerke-werk" van Prof. Berkelbach van der Sprenkel over Rotter-

[1]) J. Waterink, *Het Godsdienstig leven in Frieslands Zuid-Oosthoek*, Gereformeerd Theologisch Tijdschrift 18e jaargang (1917–'18) blz. 13–33 en 66–77.

dam en Amsterdam, en van Ds Groenewegen over de mijnstreek, eveneens over de laatste streek aan de stukken van Pater Jacobs. Oorzaak dezer beperking is, dat steeds op de achtergrond de beperkte doelstelling van de volkskunde staat. Een andere oorzaak zal zijn, dat het zoveel moeilijker is een stadsbevolking te karakteriseren, die zoveel omvangrijker is en veel meer gedifferentieerd, veel minder een homogene en gesloten gemeenschap vormt dan een dorpsbevolking. Het valt immers op, dat zelfs de sociografie, die nimmer er aan denkt, haar object te beperken op de wijze van de volkskunde, toch ook voor het grootste deel plattelandsmonografieën geeft, al kunnen wij ook wijzen op de studies over Enschede, Ede, Wageningen, Medemblik, Eindhoven, Brielle en de Zaanstreek, en die over de diamantbewerkers van Amsterdam, waaraan wij nog toevoegen één van Mej. Huberts over de Amsterdamse venters en één van Dijkhuis over de Jordaners, die echter zwijgen over de houding op godsdienstig gebied. Hier ligt nog een groot onontgonnen gebied: hoe leven, voelen, denken, reageren op godsdienstig en ander terrein, de forensenbevolking van het Gooi en andere streken, de Rotterdamse havenarbeiders of die op de Eilanden in Amsterdam, de fabrieksbevolking van Leiden of Tilburg of Maastricht, de vissersbevolking van IJmuiden, de ambtenaarsstand van Den Haag enz. Dit zijn alle problemen, belangwekkend voor de sociografie, zuiver-wetenschappelijk, maar ook belangrijk voor de Kerk, die onder deze bevolking haar arbeid verricht. In het buitenland is men in dit opzicht verder. In Duitsland is een hele reeks boeken geschreven over de verhouding van de socialistische en communistische arbeiders tot de kerk en de godsdienst. Het begon al in de vorige eeuw, toen de theologische candidaat Paul Göhre drie maanden in een fabriek ging werken om de arbeiderspsyche te leren kennen. [1]) Zijn boek werd door vele andere gevolgd. [2]) Soortgelijke boeken zijn er zo goed als niet in ons land; het enige, dat ik mij herinneren kan, is een door Ankersmit bijeengebracht bundeltje van autobiografieën van sociaal-democratische arbeiders. [3]) In de

[1]) Paul Göhre, *Drei Monate Fabrikarbeiter*, 1891.

[2]) Wij noemen alleen de voornaamste: M. Rade, *Die religiössittliche Gedankenwelt unserer Industriearbeiter*, 1898; A. Levenstein, *Aus der Tiefe*; *Arbeiterbriefe*, 1908; idem *Die Arbeiterfrage*, München 1912 (resultaten van een grootscheepse enquête); W. Ilgenstein, *Die religiöse Gedankenwelt der Sozialdemokratie*, 1914; G. Dehn, *Die religiöse Gedankenwelt der Proletarierjugend*, Berlin 1923; P. Piechowski, *Proletarischer Glaube in sozialistischen und kommunistischen Selbsterzeugnissen*, Berlin 1927.

[3]) J. F. Ankersmit, *Arbeiderslevens*, Amsterdam (1924?)

Verenigde Staten is het aantal boeken op het gebied van „social research" legio; als typisch voorbeeld noem ik „Middletown", een jaar lang door de schrijvers en hun medewerkers op alle mogelijke wijzen bestudeerd, en in welk boek ook kerk en godsdienst uitvoerig worden behandeld [1]), zowel bij de arbeidersklasse als bij de „business group". Juist op het gebied van wat de Amerikanen „Urban sociology" noemen, zijn wij zeer ten achter. Het zal echter duidelijk zijn, dat „volksziel-studie" hier niet voldoende is: in een stad is de bevolking veel minder homogeen dan op het platteland, en niemand kan de bevolking begrijpen, zonder eerst de economische en sociale structuur te bestuderen, twee kernonderwerpen van de sociografie.

In zijn hierboven reeds genoemd artikel heeft Fischer er op gewezen hoe groot de verwarring is op het gebied van de term „religieuze volkskunde". Hij constateert [2]), dat er drie soorten van religieuze volkskunden onderscheiden moeten worden:

1e de religieuze volkskunde die de verschijnselen der ondercultuur bestudeert;

2e de religieuze volkskunde van Drews-Schian, ten onzent van Van Veldhuizen, Van den Berg enz., die het gehele hedendaagse religieuze leven (kerkelijk, buitenkerkelijk, onkerkelijk en zelfs anti-godsdienstig) in alle kringen van het volk wil beschrijven en pogen te verklaren; dit is religiografie, een onderdeel van de sociografie;

3e de religieuze volkskunde, die de onderscheidene vormen van Christelijk geloofsleven bij de verschillende volksgroepen behandelt, zoals Waterink eigenlijk voor ogen staat. Dit is Christelijke religiografie.

Op grond van de verwarring, die Fischer reeds constateerde, en op grond van het gevaar, dat een veelzijdige behandeling, veelzijdig zowel naar methode als naar stof, door deze verwarring wordt belemmerd, meen ik dat wij goed doen, de term religieuze volkskunde alleen te gebruiken daar, waar de verschijnselen van de ondercultuur worden bestudeerd, dus wat hierboven religieuze volkskunde in strikte zin is genoemd. Zodra wij de beperking laten vallen van alleen maar de ondercultuur en alleen maar de sterk traditioneel gebonden

---

[1]) R. S. Lynd and H. M. Lynd, *Middletown. A study in American Culture, New York* 1929. Ook, van dezelfde auteurs, het vervolg: *Middletown in transition. A study in cultural conflicts, New York* 1937.

[2]) Fischer a.w., blz. 436, 431 vlg.

volksgroepen, zich bezig houdend met de primaire productie, hebben wij te maken met sociografie, resp. haar onderdeel religiografie, waarbij wij aan religie de meest uitgebreide betekenis moeten geven.

Men kan nu religieuze volkskunde en religiografie als twee afzonderlijke vakken, men kan ook de eerste als een onderdeel van de tweede beschouwen. Ik voel het meest voor de tweede mogelijkheid, omdat de behandeling van het gehele volksleven mede omvat die van de verschijnselen van de ondercultuur. Daarmee wil ik natuurlijk niet de autonomie van de volkskunde, die zijn eigen methoden heeft, aanvallen. Met name de vergelijkende (religieuze) volkskunde, zich nauw aansluitend bij ethnografie en ethnologie, blijft een eigen taak van de volkskundigen. Maar wat er aan verschijnselen van de ondercultuur nog aanwezig is bij een bepaalde bevolkingsgroep, zal niet aan de aandacht van den sociograaf (religiograaf), die deze groep bestudeert, ontsnappen.

Resumerend kom ik daarmee tot de volgende drie onderdelen van de religiografie, zoals zij mede van betekenis is voor de opleiding van a.s. predikanten:

1e de religieuze volkskunde in strikte zin;
2e de gewestelijke psychologie (volksziel-studie);
3e de studie van de economische en sociale structuur, die beide van grote invloed zijn zowel op de handhaving resp. verdwijning van de verschijnselen van de ondercultuur als op de plaatselijke of gewestelijke psyche.

Over deze drie onderdelen is hierboven al het een en ander gezegd. Nu zie ik tenslotte nog een vierde onderdeel, dat hierboven nog niet is genoemd en waarmee men zelfs de gehele religiografie zou kunnen beginnen, omdat het de eerste rangschikking van het, min of meer uiterlijke, materiaal verschaft. Ik bedoel wat men zou kunnen noemen:

4e de kerkelijke statistiek en geografie.

De uitkomsten der volkstellingen verschaffen ons de percentages per gemeente van de verschillende gezindten en de cartogrammen, die daardoor opgesteld konden worden, geven ons een duidelijk beeld van de verspreiding dezer gezindten, alsmede die der onkerkelijkheid, over ons land. Verder geeft de volkstellingsstatistiek o.a. de combinatie van de verschillende leeftijdsgroepen, beroepen en de beide sexen met die van de onderscheidene gezindten, terwijl tenslotte de vergelijking van de opeenvolgende volkstellingen ons materiaal verschaft voor een inzicht in de dynamische ontwikkeling.

Ook de statistiek der kerkgenootschappen zelf geeft materiaal: aantal lidmaten, kerkbezoek, aantal dopelingen en huwelijksinzegeningen, bezoek H. Avondmaal, aantal communies, aantal nonpaschanten, de verbreiding van richtingen en evangelisaties over het land enz. De verkiezingsstatistiek geeft daarnaast nog aanvullende inzichten: het is b.v. een markante typering voor een gemeente als Rijssen, dat daar bij de laatste Kamerverkiezingen de Staatkundig Gereformeerde Partij bijna 48 % der uitgebrachte geldige stemmen behaalde.

Ogenschijnlijk lijkt al deze statistiek dor, bovendien werkend met uiterlijke criteria. Wie gewend is met deze statistiek te werken weet, waar haar grenzen liggen, maar weet ook, dat zij ons op talloze interessante problemen opmerkzaam kan maken. Wie op de cartogrammen der percentages per gemeente van de verschillende gezindten in de provincies Noord- en Zuid-Holland en Utrecht de wonderlijke dooreenmengeling ziet van overwegend R.K. gemeenten naast overwegend Protestantse, en ook buiten deze provincies (Bolsward, Kloosterburen in Groningen, Twente, Raalte, Zuid-Beveland, Zeeuws-Vlaanderen enz.) verdiept zich vanzelf in de problemen van de Nederlandse en locale historiografie. Hij weet dat, afgezien van de verschuivingen in de laatste halve eeuw door het grotere geboorte-overschot der R.K. en door talloze migraties (de laatste ook reeds eerder) deze verschillen in eerste aanleg zijn bepaald door gebeurtenissen tijdens de 80-jarige oorlog en moet zich afvragen: in hoeverre geldt voor een bepaalde plaats de factor, waarop Fruin heeft gewezen, nl. het gedrag der parochiegeestelijkheid, naast de invloed van ambachts- en kasteelheren [1], in hoeverre zijn er de strategische ligging en dwang doorslaggevend geweest [2], in hoeverre is de mate van desorganisatie resp. van tijdige herorganisatie van de R.K. missie van invloed [3], of tenslotte: spelen oorspronkelijke verschillen in temperament en karakter ook nog een rol? En zo zijn er andere problemen: waardoor komen de Doopsgezinden overwegend in Noord-Holland, Friesland en Groningen voor? Onze vissersdorpen zijn overwegend orthodox-Hervormd of Gereformeerd, maar waardoor is Volendam R.K. en Egmond Oud-

[1]) Fruin, *De Wederopluiking van het Katholicisme in Noord-Nederland omstreeks den aanvang der XVIIe eeuw*, *Verspr. Geschr.* 1901, Dl. III blz. 260.

[2]) P. Geyl, *De Protestantisering van Noord-Nederland*, in: *Eenheid en tweeheid in de Nederlanden*, Lochem 1946, blz. 167–181.

[3]) L. J. Rogier, *Geschiedenis van het Katholicisme in Noord-Nederland in de 16de en 17de eeuw*, Amsterdam 1945-'46, 2 Dln.

Katholiek? Wie de sterke collectieve binding van onze zanddorpen kent, begrijpt, dat Afscheiding en Doleantie er niet gemakkelijk konden slagen, maar waardoor gelukte dit wel in Aalten en andere plaatsen in de Achterhoek, in Hardenberg en omgeving, op de Noordelijke Veluwe? Vergelijken wij de uitkomsten der verschillende volkstellingen met elkaar, dan zien we soms flinke verschuivingen; wij zijn de laatste tijd gewend aan groeiende R.K. percentages, maar het omgekeerde kwam en komt ook voor. Ramaer heeft dit verloop nagegaan van 1839 tot 1899 [1]; uit zijn materiaal noem ik enige markante gevallen:

	Percentage R.K. (in 1839 incl. Oud-Kath.)	
	1839	1899
Lange Ruige Weide (Z. H.)	93,49 %	7,62 %
Papekop (Z.H.)	58,61 %	26,09 %
Moerkapelle (Z.H.)	16,02 %	0,83 %
Katwoude (N.H.)	63,19 %	16,40 %
Hagestein (Z.H.)	65,40 %	37,89 %
Melissand (Z.H.)	15,60 %	2,48 %
Breukelen-St Pieters (U.)	71,57 %	14,66 %
Ruwiel (U.)	46,58 %	25,10 %
Drongelen (N.B.)	16,92 %	3,36 %
Laag-Nieuwkoop (U.)	69,55 %	47,01 %

Hier moeten òf sterkere immigratie van Protestanten en(of) sterkere emigratie van R.K. wellicht deze verschuiving verklaren, daar het niet waarschijnlijk is, dat de R.K. een zoveel lager geboorteoverschot zouden hebben gehad. In het algemeen kwamen veel gevallen voor, dat overwegend Roomse dorpen nog meer Rooms en overwegend Protestantse dorpen nog meer Protestants werden, wat wijst op een zekere concentratie rondom de bestaande kerken. Des te merkwaardiger zijn de gevallen Lange Ruige Weide, Papekop, Katwoude, Hagestein en Laag-Nieuwkoop. Bij de eerstgenoemde gemeente ben ik zelfs geneigd aan een verwisseling van cijfers bij Ramaer te denken! Rogier geeft nl. voor Lange Ruige Weide in 1839 op: 6,51 % R.K. [2] Dan zou het percentage van 93,49 gelden voor de Hervormden! Maar het mysterieuze van het geval is, dat Rogier als bron opgeeft... Ramaer. [3] Het hoge percentage van Katwoude in 1839 noemt Rogier ook raadselachtig [4], eveneens dat van Laag-Nieuwkoop. [5] In Westelijk Overflakkee, in de omgeving van

[1] J. C. Ramaer, *Religie in verband met politiek in Nederland, Groningen* 1909.
[2] Rogier a.w. Dl. II, blz. 402.
[3] Rogier a.w. Dl. II, blz. 402 en 514.
[4] Rogier a.w. Dl. II, blz. 376.
[5] Rogier a.w. Dl. II, blz. 412.

Melissant, schijnt van invloed te zijn geweest het feit, dat nogal wat grond is opgekocht door R.K. Belgen, waardoor het percentage R.K. pachters is toegenomen, maar door het gebrek aan kerken toch op de duur weer is afgenomen. [1])

In al deze, en vele andere gevallen, is nog veel plaatselijk onderzoek nodig. Ik heb bovenstaande gevallen niet genoemd om ze meteen bevredigend te verklaren, daar ik ook niet tot dusverre aan dit onderzoek ben toegekomen. Ik wilde er slechts op wijzen, dat de schijnbaar droge statistiek bij deze en zoveel andere plaatsen aanleiding is tot een interessante probleemstelling, die de religiografie in aanraking brengt met de problemen van de locale historiografie en van de demografie (geboorte-overschot, migratie). Kerkelijke geografie en kerkelijke statistiek behoren daarom mede opgenomen te worden in de religiografie. Geografisch milieu, sociale ligging, afkomst, locale geschiedenis, invloed van personen vroeger en nu, hedendaagse en vroegere demografische, economische, sociale, religieuze en politieke structuur, de invloed van de ondercultuur en die van moderne stromingen, al deze factoren, in hun onderling verband, plaatselijk uit te zoeken, dat is sociografische arbeid. Ik hoop duidelijk gemaakt te hebben dat het studievak, waarover dit artikel handelt, daarom beoefend moet worden als religiografie, als onderdeel van en op de grondslag van de gehele sociografie.

---

[1]) Ramaer a.w. blz. 142, 146.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

Eusebius' Kerkelijke Geschiedenis, ingeleid en vertaald door P. Dr Desiderius Franses O.F.M., Paul Brand, Bussum 1946, 466 blz., geb. f 8,90.

Van R.K. zijde gaat een serie vertalingen verschijnen van de grootere geschiedwerken uit de Oude Kerk. Waar dit mercantiel een niet gering waagstuk schijnt, verdient de idee zelf al de grootste waardeering der theologen. Het eerste deel is verschenen. De (in 1942 overleden) Nijmeegsche hoogleeraar Franses (die ons ook een goede vertaling bezorgde van Lactantius' „De Mortibus Persecutorum", in de serie „Getuigen") heeft Eusebius' „Historia Ecclesiastica" vertaald en van een zeer korte inleiding voorzien. P. Sybrand Galama O.F.M. heeft er een register aan toegevoegd, dat het boek prachtig hanteerbaar maakt voor wie in dit klassieke document naar allerlei kleine feiten moet zoeken.

Ieder die de oude kerkgeschiedenis bestudeert, heeft met dit werk te maken, dat wel de eerste bron vormt voor onze kennis van die periode. Eusebius' historische betrouwbaarheid, wel eens in twijfel getrokken, wordt tegenwoordig terecht weer hoog aangeslagen.

Prof. Franses volgt in zijn vertaling de tekstuitgave van Ed. Schwartz. Hoewel me uit een enkele steekproef bij moeilijke passage's bleek, dat ik me niet steeds met de gekozen vertaling kon vereenigen, zoo betreft dat toch kleinigheden. Mijn indruk is, dat Prof. Franses zich over 't algemeen nauwkeurig en dicht bij het wat stroeve Grieksch van Eusebius heeft gehouden. De uiterlijke verzorging is meer dan goed, voor-oorlogs royaal. We hopen dat de Nederlandsche vertaling van dit klassieke werk zal medewerken om de belangstelling voor de oude kerkhistorie te verhoogen.

H. Berkhof

PRACTISCHE THEOLOGIE EN DOGMATIEK

Dr J. J. Stam, *Rondom de preek.* U.M. Holland, Amsterdam 1946, geb. f 2,90.

De titel van deze korte homiletiek laat misschien niet voldoende vermoeden, dat hier een serieus en welgedocumenteerd boek gegeven wordt, al is de omvang niet grooter dan 110 pagina's. In een zestal hoofdstukken wordt veel behandeld, al heeft dit boek niet de pretentie een complete „predikkunde" te zijn. Het is voor de collega's bedoeld en zal ze ook werkelijk van dienst zijn, vooral waar preek en tekst, preek en godsdienstoefening; preek en gemeente; preek en prediker achtereenvolgens aan de orde komen. De klemtoon valt evenwel zoo uitsluitend op de preek, dat de relatie van de preek en de andere deelen der godsdienstoefening niet voldoende tot haar recht komt. Immers wat aan de preek voorafgaat moet één geheel met die preek zijn; de vaste gegevens van de orde van dienst zijn ook dienst des Woords en vormen de fundeering van de homilie. Zoo ook de zegen, die volgt en het priesterlijk werk van

den ambtsdrager markeert, — ook die moet een passende kroon van het geheele werk zijn. Evenmin kan de preek het gebed missen; de geheele orde van den dienst is iets anders dan activeering der aanwezigen, zij is Woord en antwoord, zooals de preek Woord en (omdat zij *gehoord* moet worden) ook antwoord is. Of de klassieke rhetorica terecht wordt afgewezen betwijfel ik. De eerbied voor de taak stelt eischen om het werk welverzorgd te doen. Zeker, Chrysostemus en Augustinus hebben beide gewaarschuwd en terecht; in dit opzicht bevindt de schrijver zich in goed gezelschap; toch waren zij rhetoren van formaat. Het is van belang niet alleen *wat*, maar ook *hoe* iemand preekt en dat vereischt oefening. Zelfs Paulus vond het noodig er op te wijzen, dat Timotheüs „als een goed vakman" het Woord zou dienen (2 Tim. 2 : 15). Niettemin is al wat er over de preek gezegd wordt zóó ernstig en zóó nuchter (de schrijver heeft voorliefde voor dit woord), dat het niet zal nalaten de predikers, die zich er in verdiepen, goed te doen.

Dr E. EMMEN, *De Kerk in actie.* Callenbach, Nijkerk 1946.

Een boekje, wat grooter van omvang (196 blz.) dan het vorige, maar ook van titel en oppervlakkig aanzien een populair geschrift, terwijl het inderdaad er aanspraak op zou kunnen maken een korte ecclesiologie te zijn. Hij, zoowel als Stam geven blijk van veel voorbereidend werk. Toch is deze ecclesiologie te breed opgezet. De stof wordt onder drie hoofden behandeld: motieven, actie en uitzichten. Bij de motieven zijn wij feitelijk in de Christologie. Nu is er onverbrekelijk verband tusschen Christologie en ecclesiologie, maar het zijn geen synoniemen. Ook in het gedeelte over de uitzichten komt veel voor dat over de grens van de eschatologie ligt. Die verbanden kunnen wij niet missen, maar zooals zij hier gegeven worden, maken zij het boek te vol. Het is in dit opzicht nog te weinig ontgroeid aan den „cursus over de kerk voor jonge leden". Voortreffelijk is het hoofdstuk over de „actie", waarbij over ambt, liturgie, belijden, zending en verhouding tot de wereld, gehandeld wordt. De schrijver heeft een bondigheid en klaarheid van formuleeren, die ons doen vragen naar een werkelijke ecclesiologie van zijn hand. Dit boek is voor den belangstellenden lezer, ook al is hij geen vakman, een volkomen duidelijke inleiding, die met groote liefde voor de kerk geschreven is.

BERKELBACH VAN DER SPRENKEL

Dr H. BERKHOF, *Korte Geloofsleer voor catechisaties*, D. A. Daamen, 's-Gravenhage 1945.

Het gesprek over de methodiek der catechese, met name van de geloofsleer, is nauwelijks begonnen. Dit geldt nog sterker inzake het materiaal dezer materie. Wij kunnen dus nog geen methodische eisen stellen aan een catechisatieboekje voor geloofsleer. Wij houden ons dus nog aan het oude recept van een lesje, waarin de hoofdzaken staan, eventueel met enige vragen hierna. Aldus bijgaand boekje. Het is, met den schrijver, in zijn opzet theologisch-bij, maar, ondanks dezen, in zijn uitwerking een beetje conservatief uitgevallen. Nog eens met den schrijver, zonder enige pretentie, maar van grote verdienste. P. TEN HAVE

Dr K. SIETSMA, *De ambtsgedachte*, Amsterdam, S. J. P. Bakker, z.j., 222 blz.

Dit werk van Dr Sietsma is na zijn dood uitgegeven. Het is daarvoor bewerkt en ingeleid door Dr G. Brillenburg Wurth. Het boek leest niet gemakkelijk. In dezen tijd, waarin kerk en ambt weer naar voren zijn gekomen, is er genoeg belangstelling voor dit onderwerp, maar allerlei treffende opmerkingen over het ambt zijn begraven onder een berg van tegenwerpingen en wederleggingen, die het lezen zeer bemoeilijken. Daar komt nog bij, dat er iets anders is, dat voor menigeen dit boek haast onleesbaar maakt. Dr Sietsma is leerling van Dr A. Kuyper. Zelfs het taaleigen laat dat duidelijk zien. Maar het merk van Kuypers Theologie treedt telkens naar voren. Het meest eigenaardige van Kuypers systeem is, dat het stuk der verkiezing en der wedergeboorte geen loci onder de andere loci zijn, maar de hoepels, die de andere loci tot een vat samenbinden. Zoo wordt ook in dit boek bij de bespreking van de ambtsgedachte, vooral in het eerste gedeelte, de voortgaande lijn gedurig doorkruist door de lijn der verkiezing en der wedergeboorte. Voor wie in het systeem van Kuyper niet thuis is, is dat bizonder hinderlijk, terwijl het gezicht op het ambt daardoor telkens verduisterd wordt.

J. G. WOELDERINK

Dr H. KRAEMER, *De roeping der Kerk*, D. A. Daamen, 's-Gravenhage 1945, 160 blz., geb. f 3,90.

Dr H. KRAEMER, *Kerk en humanisme*, D. A. Daamen, 's-Gravenhage 1946, 63 blz., ing. f 1,75.

Ons tijdschrift is jonger dan beide geschriften. De verschijning van vooral het eerste boek ligt al weer enigen tijd achter ons. Wij leven snel — is het reeds verouderd? Ik kan niet nalaten om, als antwoord op deze vraag, eerst een enkele regel aan te halen: „*Het* kenmerk der levende Kerk is, dat er menschen zijn, die Jezus Christus met mond en hart, en met bezegeling en volledige inzet van hun leven belijden, die „martyr" zijn, het vroolijk aan God overlatend of Hij daarmee bedoelt in ons leven trouw getuige zijn in den gebruikelijken zin des woords, of tevens ons voor Hem te geven door den dood voor Hem in te gaan of ergens in de wereld een post voor Hem te betrekken. Als er een zeker teeken is van de verburgerlijking der Kerk — *ook van de meeste harer beste ambtsdragers en leden* — dan is het wel, dat men de verzekerdheid van het bestaan als een ondiscutabel element erkent" (p. 59; cursiveering van Prof. K.). Wie durft beweren, dat deze constatering verouderd is?

Ook met de verzuchting, dat kerkelijke aanklachten en schuldbekentenissen een mode zijn geworden, komt men niet klaar. Gemeenplaatsen vindt men in dit boek niet, de kritiek is concreet en raakt de kern.

Het boek zou echter ook theologisch achterhaald kunnen zijn. Het bracht immers reeds vele pennen in beweging, en het is herhaaldelijk op zijn theologische merites be- en veroordeeld. Men zoeke hierin ook geen grootse theologie. Daarvoor is onze tijd nog bij lange niet rijp; afgezien van 't feit, dat alle grootse theologie reeds weer naar scholastiek, dat

is de ontbinding der theologie, riekt. Maar het biedt — Goddank! — bewogen en bevrijdende theologie, of, om met des schrijvers bescheidenheid te spreken, althans kiemen ervan. De waarde van het geschrift schuilt nl. nog niet zozeer in de woorden, als wel in de kracht, waarmee ze tot getuigenis worden gevormd. En bevrijdend is het centripetale karakter van dit getuigenis, het zoeken naar wat *het eerst en boven alles nodig is* (p. 67), hetgeen de schrijver vindt in de lapidaire belijdenis „Jezus is Heer" (p. 94). De ethische kracht van dit Christelijk geloof doet schrijver dan ook spreken van een *theologie der gehoorzaamheid* (160).

Zijn deze klanken reeds al te bekend geworden? Toch mag dan hier nog wel eens geconstateerd worden, dat hier (en hier alléén) de verzoening mogelijk is tussen de ethische hunkering der Doopsgezinden en Remonstranten enerzijds (vergelijk in den loop der eeuwen de Rem. theologieën „ad praxin pietatis unice directa") en de vaak statische Calvinistische verlossingstheologie anderzijds. Verzoening ook tussen de eschatologische, om de cultuur bewogen Koninkrijk Gods-verkondiging (Kutter, Blumhardt, Ragaz) en de prediking, die Christus in het middelpunt stelde en het Koninkrijk Gods daarbij niet zelden verloochende.

En, wanneer aan den schrijver verweten is dat hij een verbum-theologie de plaats laat innemen van de rechtmatige substantief-theologie, dat hij de objectieve waarheid van het geloof laat schuilgaan achter de relatie tussen God en mens, dan is de gehele moderne Bijbelse theologie er om aan te tonen, dat de Bijbel nergens met absolute begrippen werkt, maar de waarheid altijd laat *geschieden* in de levende, dynamische relatie tussen God en Zijn schepselen. Buber vervangt het „Ik ben die Ik ben" uit Ex. 3 door „Ich werde *dasein* als der ich dasein werde", en de „waarheid" in het Johannes-evangelie blijkt een allerminst theoretisch begrip.

Het boek roept de fundamentele vragen op; beantwoordt ze nog niet. Wat ligt er, dogmatisch en ethisch, besloten in het credo „Jezus is Heer"? Maar begon de Reformatie, begint àlle reformatie niet met het verlossende stellen van de *fundamentele* vragen?

Neen, verouderd is het boek allerminst. Wij hunkeren naar de uitwerking, dogmatisch, kerkelijk (en inter-kerkelijk!) en ethisch. Door den schrijver, en door allen, die in ons oecumenisch zo achterlijke Nederland (117) juichten over zijn verschijning.

Op één punt biedt schrijvers „Kerk en humanisme" reeds een uitwerking. Mij is geen geschrift bekend, dat beide grootheden zo helder in hun wezen peilt, vanuit de Kerk een synthese met het humanisme afwijst en toch volkomen recht doet aan de humanistische motieven en aan de pogingen tot synthese. De Kerk als onderdak der humaniteit, zoals dit in de Middeleeuwen plaats vond (4) — dat is de visie, die volgens schrijver het Christendom moge bezielen.

Toch laat het boekje enkele vragen achter. In het Evangelie heeft die humaniteit, of dat theocentrische humanisme (50), een zeer bepaalde kleur, bepaald door de persoonlijke liefde en barmhartigheid. Van schoonheid en theoretische waarheid wordt niet gesproken. Evenmin eigenlijk van sociale gerechtigheid. Voor de laatste kan het Christendom nog

gedeeltelijk steun vinden in het O.T., voor den dienst aan schoonheid en waarheid niet. Zonder deze is de cultuur niet te denken. Alleen een Christen weet, hoezeer deze cultuurmachten in zichzelf tot ijdelheid en tyrannie ontaarden kunnen. Maar het menselijk leven is in geen enkel opzicht mogelijk zonder deze cultuur. En, wie het beeld van het „onderdak” aanvaarden wil, of ook de leuze van den Christelijken dienst aan de humaniteit, moet dan ook eens openlijk en dankbaar uitspreken, dat grote stukken cultuurarbeid opgenomen worden in Christelijk verband, hoezeer ze ook aan louter humanistische motieven ontsproten zijn. Moet daarbij niet op één of andere wijze de leer van den logos spermaticos erkend worden? Of beter het eerbiedige „gij zijt niet ver van het Koninkrijk Gods” (Mc. 12 : 34)? Al zal het Christelijk geloof het woord van Jezus over Johannes den Doper (Mt. 11 : 11) er vlak naast weten.

H. J. Heering

WIJSBEGEERTE VAN DEN GODSDIENST EN ETHIEK

Prof. Dr H. van Oyen, *Christelijke Ethica*, Den Haag 1946, 128 blz., geb. f 2,90.

Voor het verschijnen van dit werkje over het zoo zware en moeilijke onderwerp der Christelijke ethica mogen wij dankbaar zijn. Het is een hachelijk ondernemen dit thema te behandelen bij een toegemeten ruimte van een goede honderd pagina's. De auteur is er wonderwel in geslaagd juist datgene te geven, wat men verwachten kan en mag. Zoo ooit, dan geldt hier het „non multa, sed multum”.

De schrijver deelt het boekje in drie deelen in: „Christelijke Ethica en Bijbelsch Getuigenis”, „de Roeping” en „de Heiliging”. In de beide eerste worden wij getroffen door de juiste en klaar geformuleerde uitgangspunten, in het laatste door de ruimhartige en vaak verrassende toepassing der „nova lex” (van welk woord de auteur overigens geen gebruik wenscht te maken).

Wij willen den gang van het betoog zéér in het kort releveeren, en dit laten volgen door critische opmerkingen. Het boekje is echter zoo rijk aan gedachten en zoo gecomprimeerd van inhoud, dat wij ons tot de hoofdlijnen en kerngedachten dienen te bepalen. Wij hopen, dat de schrijver ons later een breeder uitgewerkt boek over dezelfde materie zal schenken.

In het eerste gedeelte gaat de auteur uit van het gesteld-zijn van den mensch voor het aangezicht Gods, van de roeping en heiliging tot het kindschap Gods, waardoor een redelijke zedeleer is uitgesloten. De overspanning van het begrip „humanitas” eenerzijds en de leer der scheppingsordeningen anderzijds worden afgewezen. Al is het wereldbeeld van het Bijbelsch getuigenis verouderd, de persoonsrelatie God-mensch, Schepper-schepsel kan desondanks gehandhaafd blijven. Het rechte Christelijke handelen is wereldvlucht noch ascese; de invloed der „Zeitbedingte” eschatologie in de Evangeliën mogen wij niet overschatten.

In het tweede gedeelte wordt de Godsgedachte primair gesteld: een Christelijke ethica dient daarmede te beginnen, niet te eindigen. Alle nadruk moet vallen op de nieuwe gerechtigheid van het Godsrijk, in Jezus Christus praesent geworden, waardoor een mensch weer in de rechte verhouding tot God komt te staan. Wij vinden in het N.T. geen wetten of voorschriften, doch schetslijnen; in de Bergrede geen moraalregels of casuïstiek, doch een beschrijving van het nieuwe leven van den Christen, in Jezus Christus zelf verwerkelijkt. Het gaat om de liefde, die slechts God dient. Een analyse van de begrippen eroos, agapè en philia volgt; het tweede is in het Christendom geboden in dezen zin, dat met het gebod de vervulling is gegeven.

In het derde gedeelte wijst Prof. van Oyen er op, dat Paulus concreter is dan Jezus. Bij Hem gaat het om navolging, bij Paulus om heiliging, maar het eerste is de essentie van het tweede.

Bij de beschrijving van enkele Christelijke deugden wordt de eisch van de liefde zoo centraal mogelijk gesteld.

In deze wereld leeft de Christen in spanningen. Het materieele leven roept de tegenstelling bezorgdheid-vertrouwen op; zoo is ook te wijzen op de tegenstelling Godsvolk-staatsvolk. In den tegenwoordigen tijd zijn de spanningen in het gezin en het huwelijk tot het ondragelijke toe verhevigd. In het gezin moet ik-zucht wijken voor offerbereidheid; bij het huwelijk is alles gecompliceerder: sexualiteit, erotische vervoering en eisch van de agapè stellen ons voor een zeer ingewikkeld geheel. De schrijver pleit hier voor een mild, Christelijk begrijpen, dat het midden houdt tusschen libertinisme eenerzijds en vóór-Christelijke hardheid anderzijds.

De kritiek op het hierboven weergegevene zal gericht moeten zijn op details. Voor den opzet en uitwerking van het gegeven hebben wij niet alleen bewondering; wij kunnen er onvoorwaardelijk mee instemmen. De Christelijke ethiek is hier diep gefundeerd in de „dogmatiek", maar tevens teruggebracht tot wat wij met M. Dibelius „synoptisch ethos" zouden kunnen noemen, zonder verwaarloozing van de Paulinische uitwerking. Dit lijkt ons een veilige en goede weg. Daarbij komt, dat elk gevaar van wettisch moralisme vermeden is. Door het centraal stellen van de Gij-ik-verhouding, van de verlossende macht van Jezus Christus, van het overweldigende van het Godsrijk en van de agapè, is hier meer sprake van de mogelijkheden van het Christelijk leven, dan van het opstellen van schemata, voorschriften en regels, die de Christelijke ethica in discrediet hebben gebracht. Deze zijn voor den Christen verstikkend, voor den niet-Christen te gemakkelijke prooi van bestrijding.

Beperken wij ons tot de volgende punten. Op pag. 13 en 14 komt het despotisch karakter van het O.T.-ische Godsbeeld niet voldoende tot zijn recht. Het is onjuist, dat ook in het Oude Verbond de Vadergedachte overheerscht. Inderdaad, de heilsmededeeling mag niet teruggedrongen worden; maar het despotisme juist in de Heer-knecht-relatie is even sterk. Wij denken b.v. aan de ban. Aan dit alles doet een rechte vertaling van het gebod in indicatieven en niet in imperatieven zin niets af.

De schrijver ontkent, dat in het Evangelie angst voor oordeel en ondergang aangejaagd wordt (pag. 33). Zeker, Jezuïtische moraal kan zich op het Evangelie niet beroepen. Maar woorden als „buitenste duisternis", „geween en knarsing van tanden", al zijn deze ook gebezigd in het verband der gelijkenis, geven een illustratie van het „wee u", die wij niet mogen verwaarloozen. Wij denken ook aan Mt. 10 : 28 en Mt. 25 : 46.

Is de relatie van het Ik-gij opgeheven in en door de zgn. nietigheidsmystiek? (pag. 34 en 35). Gods „ja" over den mensch maakt hem tot het voorwerp van Zijn vrijmachtige genade en zoekende liefde. Het Christelijk leven van dien nieuwen mensch bestaat bij de gratie van die liefde; maar het is leven met God en als zoodanig is God niet van den mensch geïsoleerd. Daarom is het verwarrend om deze figuur als tegenstelling te plaatsen bij de zelfheiliging des menschen als voorwaarde voor de heiliging Gods (Buber). Niet in de isolatie van den mensch (Joodsche Godsdienstwijsbegeerte) of van God (nietigheidsmystiek) ligt de tegenstelling; slechts in het accent dat gelegd wordt.

Naar aanleiding van Rom. 14 : 17 ware op pag. 50 en 51 een zorgvuldiger gebruik van de termen gerechtigheid en rechtvaardigheid aan te bevelen.

Op pag. 54 (evenals op pag. 101 v.v.) wil de schrijver alle wetten en voorschriften uit de gezinssfeer uitbannen. Hij zegt dit aldus: het kind kent ze niet. Dit af te leiden uit en over te brengen op het Bijbelsch getuigenis, gaat te ver. Het wettische is niet opgelost in de geborgenheid der liefde: de vrees voor den Vader, Die gebiedt, voor een liefde, die Heilige liefde is, blijft.

Wij missen (pag. 57) bij de analyse van het woord gebod en de beschrijving van de „schetslijnen", die Jezus geeft een bespreking van die theologen, die op het paradoxaal karakter van Christus' geboden gewezen hebben (zoo M. Dibelius).

De, overigens voortreffelijke, aanduiding en ontvouwing van de zelfliefde (pag. 77) mist o.i. deze pointe: ook in de zelfliefde ligt zelfafkeer. Deze wordt in laatste instantie door het uiteindelijk betrokken zijn van den mensch op-zich-zelf overwonnen. Aldus zal ook de haat en vijandschap t.o.v. den ander door liefde overwonnen moeten worden.

Gaat de aanvaarding van de reformatorische zienswijze t.a.v. den Staat (pag. 94) niet iets te ver? Wij beseffen met den schrijver, dat wij hier voor zware problemen gesteld zijn; maar déze aanvaarding is niet zonder gevaar. Bovendien zou ook rekening moeten gehouden worden met een exegese van dit hoofdstuk zooals Schweitzer die geeft in zijn „Mystik des Apostels Paulus"; daardoor komt het probleem anders te liggen.

Bezwaar hebben wij tegen de opvatting, dat een mariage de raison (juridisch dus volkomen in orde) een vorm van prostitutie zou zijn. Men versta ons goed: dit kàn het zijn. Het hoeft echter niet. Men denke aan Gen. 24 : 67 (Izaäk-Rebecca). Ernstige menschen kunnen in deze verhouding den eisch van de agapè verwerkelijken. Dit is op onovertroffen wijze door H. Walpole in zijn roman „Wintersmoon" beschreven.

Naast deze detailkritiek slechts één enkel bezwaar van meer principieelen aard. Ten koste van de volstrektheid van den wil des souvereinen Gods heeft de heilsmededeeling te veel nadruk gekregen. Wij wezen hier reeds op n.a.v. een passage over het O.T.-isch Godsbeeld. Het is op zichzelf juist en gewenscht het ons in Christus geschonken heil centraal te stellen; maar dat is hier met een te lichte toets gedaan en het wreekt zich dan ook. Wij behoeven nog niet de wettische gedeelten van de Heidelberger geheel voor onze rekening te nemen; maar het volledig elimineeren van de term „wet" gaat o.i. te ver. Mt. 5 : 17–20 mag niet terzijde gelaten worden. De exegese van deze woorden stelt ons voor ernstige moeilijkheden. Zij moeten echter bij een behandeling van Evangelie en Wet ter sprake komen.

Gaarne zouden wij in den breede willen uitwerken het vele rijke dat dit boekje biedt. Wij willen echter met het bovenstaande volstaan.

Wij noemen nog de prachtige analyse van eroos, agapè en philia, de voortreffelijke en meesterlijke uiteenzetting van het zoo moeilijke gewetensprobleem, de nobele behandeling van het oorlogsvraagstuk en nog zooveel meer.

Eindigen wij met de hoop uit te spreken, dat in vele kringen dit boekje over Christelijke ethica bestudeerd en besproken zal worden. Het getuigt van groote belezenheid en volledige beheersching van de stof; het prikkelt tot verdere studie; wat méér is: het verdiept en verrijkt.

S. H. SPANJAARD

ONTVANGEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

Dr J. J. R. SCHMAL, *Tweeërlei Staatsbeschouwing in het Réveil. Een politisch-ideologische bijdrage*. C. Blommendaal, 's-Gravenhage 1946, 2e druk, 284 blz., geb. f 12,50.

Dr H. KRAEMER en F. J. POP, *Gedachten over de vernieuwing der theologische studie*, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1946, 51 blz., ing. f 1,25.

Dr J. S. BARTSTRA en Prof. Dr W. J. BANNING, *Nederland tusschen de natiën. Een bijdrage tot onze cultuurgeschiedenis*, Dl. I, Ploegsma, Amsterdam 1946, 288 blz., geb. f 9,50.

Dr J. N. SEVENSTER, *Het begrip psyche in het Nieuwe Testament*, Van Gorcum en Comp., Assen 1946, 30 blz., ing. f 1,25.

Dr W. J. KOOIMAN, *De Schriftlezing in den eeredienst*, Van Gorcum en Comp., Assen 1946, 14 blz., ing. f 0,75.

Prof. Dr F. W. A. KORFF, *Niemand heeft ooit God gezien*, J. N. Voorhoeve, 's-Gravenhage z.j., 58 blz., geb. f 1,75.

Dr J. A. NEDERBRAGT, *Wereld zonder toekomst*, J. N. Voorhoeve, 's-Gravenhage z.j., 58 blz., geb. f 1,75.

H. TH. VAN MUNSTER, *Zie, Hij komt met de wolken. De Openbaring van Johannes*. S. J. P. Bakker, Amsterdam 1946, 251 blz., geb. f 5,90.

Dr M. A. BEEK, *Het twistgesprek van den mensch met zijn God. Een paragraaf uit de godsdienst van Israël*, Van Gorcum en Comp., Assen 1946, 24 blz., ing. f 1,25.

Dr W. J. KOOIMAN, *De Ned. Luthersche Gemeenten in N.-Afrika*, 1649–1772, W. ten Have, Amsterdam 1946, 77 blz., ing. f 2,—.

Dr F. A. M. VAN WELIE, *Hoofdstukken van canoniek Huwelijksrecht*, Dekker en Van de Vegt, Nijmegen 1946, 172 blz., ing. f 5,50.

Dr C. J. BLEEKER, *De godsdienstige beteekenis van oog en oor*, Van Gorcum en Comp., Assen 1946, 27 blz., ing. f 1,25.

Dr A. SIZOO, *De antieke wereld in het Nieuwe Testament*, J. H. Kok, Kampen z.j., 220 blz., geb. f 5,50.

J. VAN DIJK, *Om van buiten te leeren uit de Bijbelsche Geschiedenis*, H. J. Spruyt, Amsterdam 1946, 14de druk, 24 blz., ing. f 0,30.

BRUNO BALSCHEIT, *Het Verbond Gods. Inleiding tot het Oude Testament*, Boekencentrum, 's-Gravenhage, 199 blz., ing. f 4,50, geb. f 5,50.

Dr F. M. TH. BÖHL, *De Psalmen*, I (*Tekst en Uitleg*), J. B. Wolters, Groningen-Batavia 1946, 182 blz., geb. f 3,95 (bij inteek. f 3,40).

Dr W. F. DANKBAAR, *Hoogtepunten uit het Nederlandsche Calvinisme in de* 16*de eeuw*, H. D. Tjeenk Willink en Zoon, Haarlem 1946, 198 blz., geb. f 5,90.

CHR. OOMEN C.S.S.R., *Het Bijbelgetuigenis over Christus den levengevenden Geest*, De Kinkhoren, Brugge, Brussel, N.V. Centrale Drukkerij, Nijmegen z.j., 141 blz., ing.

Dr E. SMILDE, *Een eeuw van strijd over Verbond en Doop*, J. H. Kok, Kampen 1946, 364 blz., ing. f 5,25, geb. f 6,50.

Q. Sept. Florentis Tertulliani libros de Praescriptione Haereticorum et adversus Praxean edidit J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, (*Scriptores Christiani Primaevi*, vol. II), D. A. Daamen, Hag. Com., 1946, 119 blz., geb. f 4,50.

TIJDSCHRIFTEN

Kerkedienst, 12de jrg., no 4, Nov. 1946.
Th. C. Vriezen, Het toekomstige ambt. F. J. Pop, Kroniek.

Het Gemeenebest, 7de jrg., no 1, Sept. 1946.
o.a. Mr H. B. Engelsman, Het humanisme als krachtbron voor onze volksgemeenschap. M. J. Hartgerink, De jeugd uit het ongeschoolde arbeidersmilieu en onze jeugdbeweging.

Studia Catholica, 21ste jrg., no V, Nov. 1946.
Dr L. G. J. Verberne, Over de „kerkelijke Bibliotheek". P. Climacus Bayer O.F.M., Rond het Humanisme. P. Dr Crispinus Smits O.F.M., Typologie en geschiedkundige beschouwing in 1 Cor. 10, 1–14.

Theologie en Practijk, 6de jrg., no 10, Nov. 1946.
Prof. Dr M. C. van Mourik Broekman, Rechts- en linksmodernisme. J. H. Hanneman, Vrijzinnige Zending. Dr A. de Wilde, Begrafenisformule.

Wending, 1ste jrg., no 9, Nov. 1946.
Prof. Dr H. de Vos, Christendom en idealisme. Dr H. J. Heering, Het geloof in Gods almacht. Tjam Tjoe Som, China en de moderne wereld. Prof. Dr J. N. Bakhuizen van den Brink, Kerkbouw.

EEN BOEK-RELIGIE: DE VEREERING VAN DE ROL VAN ABIŠA DOOR DE SAMARITANEN

DOOR

DR A. VAN SELMS

Pretoria

Bibliolatrie wordt door H. Th. Obbink [1]) omschreven als „vereering, vergoddelijking van het kanonieke boek; het wordt zelf voorwerp van theologisch-dogmatische speculatie. Alle menschelijke eigenschappen worden er aan ontzegd, het is ook in de woorden, letters en teekens, volkomen feilloos... Deze eigenschappen openbaren zich niet aanstonds bij het ontstaan van het boek, als de religie nog in haar volle jeugdige kracht is; ze zijn veel meer bestanddeel der dogmatische interpretatie en houden gelijken tred met de ontwikkeling van den clerus die voor de ongeschondenheid van het boek heeft te waken."

Terecht wijst Obbink er vervolgens op dat deze verschijnselen zich voordoen in alle „boekreligies". Er zijn, zooals Frick [2]) ergens opmerkt, treffende overeenkomsten tusschen hetgeen Mohammedaansche theologen omtrent den Qor'an en Protestantsche dogmatici omtrent den Bijbel uitspreken. Een zeer bijzonderen vorm heeft deze boekvergoddelijking echter gekregen bij de Samaritanen. De vereering betreft daar namelijk niet zoozeer den Pentateuch, hun eenig kanoniek boek, in het algemeen, als wel één bepaald handschrift daarvan, de dusgenaamde rol van Abiša.

Bij het vervaardigen van Pentateuch-afschriften volgen de Samaritanen geheel andere gedragsregels dan de Joden [3]). Zooals in vele andere opzichten overtreffen zij de Joden in rigorisme. Zoo mag voor ieder Bijbelhandschrift, a fortiori voor de (in de liturgie gebruikte) rol, slechts gebruik gemaakt worden van huiden van dieren welke als feestoffers (*šelamîm*) geslacht zijn, terwijl de Joden huiden van alle reine zoogdieren en vogels (niet van waterdieren), al dan niet volgens Joodschen ritus geslacht, daarvoor geschikt achten. De strenge regels voor de verdeeling der kolommen, welke

[1]) H. Th. Obbink, *De Godsdienst in zijn verschijningsvormen*, 1933, p. 278 e.v.

[2]) H. Frick, *Vergleichende Religionswissenschaft*, 1928.

[3]) Vgl. E. Robertson, *Samaritan Pentateuch Mss.* (Notes and Extracts from the Semitic Manuscripts in the John Rylands Library, III), 1937, p. 5 e.vv., waar echter het verschil tusschen rol en codex ten onrechte niet in aanmerking genomen is.

de Talmud geeft [1]), schijnen bij de Samaritanen niet bekend te zijn [2]).

De Samaritaansche handschriften van den Pentateuch welke zich in Europeesche verzamelingen bevinden, zijn alle in codex-vorm. In den loop der laatste eeuwen schijnen de Samaritanen ten aanzien van codices ietwat rekkelijker geworden te zijn. Pietro della Valle slaagde er te Kairo, Gaza en Nablus niet in een exemplaar te koopen; eindelijk werd hij te Damascus in 1616 een door aankoop [3]) machtig (tezamen met een Samaritaansche vertaling), welke gediend heeft voor de eerste uitgave van de Samaritaansche recensie van den Pentateuch [4]). In de laatste honderd jaar zijn echter tientallen codices en fragmenten in de Europeesche bibliotheken terecht gekomen. Rollen daarentegen worden niet verkocht. Het is al een heel ding dat men in later tijd sommige rollen heeft mogen fotografeeren [5]).

Dat is echter niet geschied met de oudste en meest belangrijke rol, die van Abiša. De geruchten, die telkens opduiken omtrent daarvan bestaande fotografieën, berusten op verwarring met andere exemplaren [6]). In werkelijkheid zou, ten gevolge van de zeer geschonden staat waarin deze rol verkeert, een groot deel dezer fotografieën trouwens onleesbaar moeten zijn. Alleen door bewerking in een archaeologisch laboratorium zou men er misschien nog in slagen, een werkelijk bevredigende reproductie tot stand te brengen.

Doch hieraan valt niet te denken. Het aantal Europeanen, dat sinds de dagen van Pietro della Valle de rol van Abiša gezien heeft, is uitermate gering [7]). Veel grooter is het getal dergenen, die door de Samaritanen misleid zijn en in plaats van de verlangde Abiša-rol een andere, minder oude, te zien kregen. Niet geheel ten onrechte hebben de Samaritanen reeds in den Talmoed den naam, een bedriegelijk slag menschen te zijn [8]). Vele eeuwen van onderdrukking door Joden, heidenen, Christenen en in mindere mate Mohamme-

---

[1]) *Baba Bathra*, 13*b*.

[2]) Zooals blijkt uit vergelijking van Pl. 7 met Pl. 12 in M. Gaster, *The Samaritans*, 1925.

[3]) *Viaggi di Pietro della Valle il Pellegrino*, Roma, 1650, p. 604–608.

[4]) Door Morin in de *Parijsche polyglot*, Dl. V, 1632.

[5]) E. Robertson, *Concerning the Abisha scroll* (Notes and Extracts from the Semitic Mss. in the John Rylands Library, I), 1935, p. 27, n. 2.

[6]) Zoo b.v. de mededeeling bij M. Gaster, *Studies and texts*, I, 1928, p. 464 (herdruk van een artikel van het jaar 1918). Een dergelijk gerucht kwam den schrijver van boven. staand artikel tijdens zijn verblijf te Nablus (1926) ter oore.

[7]) E. Robertson, *Concerning the Abisha scroll*, p. 22–26.

[8]) Ibid. p. 6 n. 4.

danen hebben haar sporen in het volkskarakter achtergelaten.

Slechts twee Christen-Joden, Levisohn en Kraus, hebben de heilige rol aangeraakt. In het jaar 1861 werd hun, op grond van persoonlijke vriendschap met den toenmaligen hoogepriester, vergund om — niet uit onmiddellijke nabijheid — het ontrolde document te zien. Door omkooping van den neef van den hoogepriester, den beruchten Jakob Šellabî, slaagden zij er in om, tijdens de afwezigheid van den hoogepriester uit de synagoge, op een dun stuk papier haastig één kolom over te trekken [1]).

Dezelfde Jakob Šellabî, die in Engeland als Samaritaansche „prins'' poseerde, en door Conder [2]) vermeld wordt als dief en vervalscher van handschriften, heeft in 1874 getracht, den verkoop van de heilige rol te bemiddelen. Dit mislukte natuurlijk. Het is ondenkbaar dat de gemeente, voor welke som dan ook, afstand zou doen van haar palladium. Deze poging van Šellabî, waarvan men zich afvraagt, of ze serieus bedoeld was dan wel een inleiding tot een wederzijds bedrog zoowel van de gemeente als van den Europeeschen kooper, wekte zooveel vijandschap tegen hem, dat hij zich gedwongen zag om, al was hij de neef van den hoogepriester, de gemeente te verlaten [3]).

Volgens de Samaritanen en de „kolofoon'' van het handschrift zelf dateert deze rol uit „het jaar 13 van de regeering van de kinderen van Israël over het land Kanaan'', d.w.z. uit het jaar 1625 v. Chr. De schrijver noemt zich „Abišaᶜ, de zoon van Pinehas, den zoon van Eleazar, den zoon van Aäron''. Deze Abišaᶜ komt voor in de geslachtslijst van de hoogepriesters van Jeruzalem (I Kron. 5 : 30, 31 of Statenvert. 6 : 4, 5; 6 : 35 of Statenvert. 6 : 51; Ezra 7 : 5) en wel in den vorm 'Abišûaᶜ. Daar de laryngalen in de Samaritaansche uitspraak van het Hebreeuwsch samengevallen zijn [4]), geeft men den naam weer met Abiša. De Pentateuch geeft de lijst der opvolgers van Aäron in het hoogepriestelijk ambt niet

---

[1]) G. Rosen, *Alte Handschriften des Sam. Pentateuchs*, Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 18, 1864, p. 582–589.

[2]) C. R. Conder, *Tent Work in Palestina*, 1878, I, p. 34.

[3]) E. Robertson, *Concerning the Abisha scroll*, p. 23.

[4]) Men zie b.v. hoe in de alphabetische hymnen in A. E. Cowley, *The Samaritan Liturgy*, 1909, I, p. 16, 17 een woord met ʻain den 'alef-regel begint, een woord met 'alef den he-regel; op p. 19 worden zelfs 'alef en *chēt* verwisseld. Vgl. H. Petermann, *Versuch einer hebr. Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner*, 1868, en reeds *Benjamin van Tudela* (1173) in zijn beschrijving van Nablus (Reize, vertaling door S. Keyzer, 1846, p. 25).

verder dan Pinehas [1]). Men kan natuurlijk aannemen, dat de Samaritaansche traditie omtrent diens zoon volkomen zelfstandig is [2]), maar waarschijnlijker is toch wel, dat wij hier te doen hebben met een ontleening aan de Joodsche overlevering. Deze komt, gelijk uit de aangehaalde plaatsen blijkt, uitsluitend bij den Kronist voor en is daar een element in den keten, die de legitimiteit der Çadoqieten bewijzen moet, en waarschijnlijk niet geheel op een verzinsel berust, al moet ergens een niet-bestaande missing link zijn ingevoegd.

Is inderdaad deze naam aan de Joodsche overlevering ontleend, dan is het echter nog de vraag, of deze overname berust op mondelinge dan wel schriftelijke kennis der Joodsche traditie. Voor het eerste pleit het feit, dat de naam in de Samaritaansche kolofoon zonder *waw* geschreven is. Weer een andere vraag is het probleem, of deze mondelinge traditie onafhankelijk van de Kronistische lijsten in het latere Jodendom bestaan heeft. Onze gegevens zijn niet toereikend, om deze vraag met ja of neen te beantwoorden.

Het is dan ook niet mogelijk, op grond van den naam Abiša te besluiten tot een dateering van de kolofoon ná het ontstaan of de kanonisatie van het boek der Kronieken of Ezra. Niemand buiten de Samaritaansche gemeente gelooft dat de rol van den achterkleinzoon van Aäron afkomstig is. Het wordt mogelijk geacht, dat zij uit de eerste eeuw na Chr. stamt [3]). De kolofoon hoeft dan geen pia fraus te zijn, als men met Gaster aanneemt, dat ook deze uit het origineel dat den afschrijver ter beschikking stond gecopiëerd was. In dit origineel zelf moet natuurlijk de kolofoon bedrog zijn, of men moet aannemen dat de geheele Pentateuch drie geslachten na Mozes zijn tegenwoordigen vorm reeds had — een opvatting die weinig verdedigers vinden zal.

Anderen daarentegen veronderstellen een veel lateren datum. Gelijk wij nog zullen zien, wordt de rol het eerst in het jaar 1355 vermeld, en wel met de mededeeling, dat de voorafgaande hoogepriesters niet van haar geweten hadden. Dat leidt Cowley ertoe, aan te nemen dat zij kort te voren geschreven moet zijn [4]). Een goed kenner van de Samaritaansche palaeographie als Robertson daarentegen acht het palladium der Samaritanen mogelijk vijf of zes eeuwen ouder dan den codex Sinaïticus, wat ons dus tot om-

[1]) Ex. 6 : 24.; Num. 25 : 7, 11; 31 : 6.

[2]) Zoo M. Gaster, *The Samaritans*, passim. Maar uit grammaticale fragmenten uit de elfde eeuw na Chr. blijkt kennis van den Mas. Bijbel, ib. p. 154.

[3]) M. Gaster, *The Samaritans*, p. 108.

[4]) A. E. Cowley, *The Samaritan liturgy*, II, p. XXVII.

streeks 300 v. Chr. voeren zou [1]). Het is duidelijk, dat al deze veronderstellingen, en vele niet opgesomde daarbij, niet te controleeren zijn, zoolang als de rol niet voor wetenschappelijk onderzoek beschikbaar is.

Het derde bloeitijdperk van de Samaritaansche literatuur, d.w.z. van de literatuur die, in welke talen dan ook, door Samaritanen geschreven is, valt in de 14de eeuw. Een van de belangrijkste monumenten daarvan is de in het Arabisch geschreven kroniek van Abu'l Fatḥ [2]). Zooals gewoonlijk begint dit werk bij Adam en loopt het door tot den eigen tijd van den schrijver. Abu'l Fatḥ verhaalt dat in het 13de jaar „van de regeering van de kinderen Israëls over Kanaän" (volgens Samaritaansche chronologie valt dit 13de jaar in 1625 v. Chr.) de „Heer" (*sajjid*, titel voor patriarchen, profeten en hoogepriesters) Abišaᶜ, de zoon van Pinehas, „het verheven boek schreef, dat zich thans bevindt te Nablus, het welbewaarde, onder de hoede van onzen Heer den hoogepriester Pinehas (moge God zijn zegeningen herhalen jegens zijn volk en de lengte van zijn leven verruimen!), [het boek] dat God door hem aan het licht bracht, nadat Hij het geheim en verborgen gehouden had voor degenen die vóór hem in het hoogepriesterambt stonden. En zoo God wil is dit de blijde boodschap [3]) van de openbaring van het welbehagen [4]) tijdens zijn leven en dat van zijn kinderen, die in den dienst zullen staan van dit boek, dat is de troost der zielen en de kracht der harten en derzelver vertrouwen op de waarheid, die overgedragen is door de handen van het volk van Samaria (moge God de Allerhoogste hen vermenigvuldigen!). In het huidige jaar werd de onthulling ervan opnieuw verricht op den Sabbathdag van het loofhuttenfeest; het was een geweldig oogenblik..."

Vervolgens beschrijft Abu'l Fatḥ hoe alle aanwezigen de kolofoon bezichtigen, en gaat vervolgens voort: „En dit verheven boek vertegenwoordigt [5]) het welbehagen, en wie in tegenwoordigheid

---

[1]) E. Robertson, *Concerning the Abisha scroll*, p. 27.

[2]) E. Vilmar, *Abulfathi Annales Samaritani*, Gotha, 1865. De beloofde Latijnsche vertaling is nimmer verschenen.

[3]) *bišara*, het gewone woord voor „evangelie" als boodschap, onderscheiden van „evangelie" als boek, dat met 'inǧîl weergegeven wordt, vgl. J. B. Belot, *Dictionnaire Français-Arabe*, Beyrouth, 1923[5], s.v.. Verwant is Hebr. *besora*, in de LXX steeds met euaggelia vertaald. Het Arabische woord is geen leenwoord, doch het technisch gebruik ter aanduiding van een nieuwe aera natuurlijk wel overgenomen.

[4]) *riḍwān*, het Hebr. *raçōn*. De „tijd des welbehagens" in Jes. 49 : 8 en Ps. 69 : 14 daarentegen is een tijdstip, niet een tijdperk.

[5]) *jaqûmu maqāma*, „gaat staan op de standplaats".

daarvan een bede formuleert, of, terwijl hij er van verwijderd is, de voorspraak ervan inroept uit zijn hart en ziel, die zal ontvangen worden en zijn behoefte wordt vervuld..."

Het meest bijzondere in deze uit velerlei oogpunt opmerkelijke passage is wellicht de eschatologische stemming, welke in het weer voor den dag komen van de rol een teeken, een blijde boodschap ziet, dat de tijd van het welbehagen aanstaande is. Volgens de Samaritaansche theologie [1]) hield het tijdperk van het welbehagen op, toen Eli zich van het heiligdom van Sichem afscheidde en een concurreerenden cultus te Silo stichtte. In het jaar 260 van hun aera (dus in 1376 v. Chr.) plaatste Uzzi, de toenmalige hoogepriester te Sichem [2]), tabernakel en ark in een grot in den berg Gerizim, waarop de grot zichzelf sloot [3]). Dat was het eind van het tijdperk van het welbehagen; de tijd van *panuta*, „de ongunst" begon. Deze duurt voort tot den huidigen dag; de wellust in zondebelijdenis en zelfvernedering, die overal in de Samaritaansche liturgie tot uiting komt, is daarop de reactie. Het schijnt nu dat de Samaritaansche gemeente in de dagen van Abu'l Fatḥ de terugvinding van de oeroude rol een oogenblik beschouwd heeft als een teeken, dat de tijden der *panuta* voorbij waren; wellicht verwachtte men spoedig ook tabernakel en ark terug te zullen vinden. De nieuwe impulsen, die de Samaritaansche literatuur in deze eeuw ontvangt, zijn misschien uit deze eschatologische stemming te verklaren.

Deze hoop is niet vervuld. Maar door een gemakkelijk te volgen overgang van gedachten werd de rol van teeken tot onderpand van het „welbehagen". De vergelijking met de ontwikkeling der Christologie in het N.T.-isch tijdvak ligt voor de hand. Christus kondigt niet alleen de komst van het Koninkrijk aan, in Hem is het ook tegenwoordige werkelijkheid. Zoo „vertegenwoordigt" de rol Gods welbehagen. In haar is God nabij de ziel, die tot Hem roept. Zoo kan dan ook de voorspraak van de rol ingeroepen worden. Hoe deze gedacht moet worden, daarover maakt de schrijver zich geen zorgen. Met de gedachte van een voorspraak bij God waren de

---

[1]) M. Gaster, *The Samaritans*, p. 40–95. *Doctrines and religious practices.*

[2]) Het is verleidelijk, dezen te vereenzelvigen met ʻUzzi in I Kron. 5 : 31, 32 (Stv. 6 : 5, 6); 6 : 34 (Stv. 6 : 51); Ezra 7 : 4; het chronologisch bezwaar dat tusschen Abišûa^c en ʻUzzi, grootvader en kleinzoon, volgens de Samaritaansche overlevering 247 jaar ligt, hoeft men niet al te zwaar op te nemen.

[3]) De vergelijking met II Macc. 2 : 4–8 dringt zich op.

Samaritanen vertrouwd. Zeer dikwijls wordt Mozes als zoodanig geroemd [1]).

Het begin van personificatie van de rol, dat wij in de gedachte van de voorspraak vinden, heeft er toe geleid dat de eeretitels „Heer", „mijn Heer" en „onze Heer", die gelijk wij gezien hebben, aan patriarchen, profeten en hoogepriesters toekomen, ook aan de heilige rol worden toegekend. Men kan zich afvragen, of deze titel niet bij uitstek den voorspreker toekomt, en een overblijfsel is van de oude verhouding tusschen cliënt en patroon.

Een merkwaardig document is door Robertson gepubliceerd [2]). Het is het hooggestemde verslag van een onderzoek naar de kolofoon. De schrijver is Mešalma, de zoon van Ab Sakwa (in zijn Arabische geschriften, Muslim, de zoon van Murǧān), bekend door den Hebreeuwschen brief in Samaritaansche karakters, welken hij in 1734 richtte aan zijn vermeende geloofsgenooten in Engeland [3]). Hij is de schrijver van een Genesis-commentaar, die bij de Samaritanen in hooge achting staat, maar nog geen westerschen uitgever heeft gevonden. Ook in de liturgie heeft hij zijn sporen nagelaten.

In een bloemrijk Arabisch vertelt hij, hoe hij, „de ellendige, verachtelijke slaaf, die zijn zonde, overtreding en tekortkoming belijdt" [4]) op een Sabbathdag van het jaar 1714 verzocht om de kolofoon van de heilige rol te mogen zien, zulks om met des te meer klem de „onwetende twijfelaars" (de Joden) te kunnen weerleggen. Want sinds meer dan honderd jaar had niemand de kolofoon (die te vinden is tusschen de kolommen van Deut. 6 : 4 tot 13 : 18) meer gezien, ja uit de woorden van Mešalma mogen wij wel opmaken, dat gedurende dezen geheelen tijd de rol niet ontrold was.

De zaak eischte eenige voorbereiding: „Daarop stond ik op, vertrouwend op God den Allerhoogste, zoekend van hem de vervulling der hoop en de bescherming tegen zonde en uitglijden, en ik had mij voorzien van volmaakte reinheid zooveel als het mij maar mogelijk was." Daarop ging hij naar de synagoge, waar de hoogepriester met zijn twee zoons hem wachtte. Hij bracht de rol tevoorschijn, en Mešalma ontrolde haar tot hij de kolofoon bereikte. Toen hij

---

[1]) Zoo b.v. in het refrein van een uitvoerig Arabisch gedicht eener Sam. dichteres, zie E. Robertson, *Zainab as-Safawiyah, A Samaritan poetess.* Notes and Extracts from the Semitic Manuscripts in the John Rylands Library, IV, 1937, p. 20 e.vv.

[2]) *Concerning the Abisha Scroll*, p. 9–17.

[3]) M. Gaster, *The Samaritans*, p. 170–180. Vroegere uitgaven zijn onbetrouwbaar.

[4]) Dergelijke formules behooren tot de vaste wijze van zelf-introductie. Hier als elders in het stuk gebruikt de schrijver den Arabischen saǧʿ-vorm (gerijmd proza).

zich verzekerd had, dat daar inderdaad stond dat deze rol geschreven was door Abiša, toen „vloog mijn verstand bijna uit mijn hoofd weg door de kracht der vreugde en door de ontzettende vrees [1]) die mij aangreep".

Deze passage was waard, opgenomen te worden in Otto's Das Heilige! Mešalma geeft duidelijk te kennen, dat zijn onderneming een waagstuk was: vandaar de reiniging vooraf [2]); het is gevaarlijk, in direct contact, zoowel door oogen als handen, met het heilige te komen. De spanning bereikt haar hoogtepunt, als hij nadert tot wat voor hem het heilige der heiligen is: de kolofoon, die het meest directe contact tusschen den lezer en den achterkleinzoon van Aäron legt, die hem als het ware in het tijdperk van Gods welbehagen verplaatst. Het is deze kolofoon, die het meest kenmerkende onderscheid tusschen de heilige rol en de andere copieën van de wet uitmaakt. En als deze daar dan werkelijk aanwezig blijkt te zijn, ontlaadt de spanning zich in de schijnbaar tegenstrijdige gevoelens van vreugde en vrees. Mysterium tremendum en mysterium fascinans zijn tegelijkertijd aanwezig. „Neben das Sinnverwirrende tritt das Sinn-berückende, Hinreiszende, seltsam Entzückende" [3]).

Opmerkelijk is dat Mešalma in zijn beschrijving, die kennelijk onder den eersten indruk van deze ervaring, zij het dan ook niet zonder gebruik te maken van de hulpmiddelen van het Arabisch kunstproza, door hem opgesteld is, eerst het fascinans, daarna het tremendum tot uitdrukking brengt. Psychologisch is dat wel te begrijpen. De bewuste reden, waarom hij de kolofoon wil zien, is het weerleggen van de tegenwerpingen van de Joden, waarmede hij als voornaamste Samaritaansche auteur van zijn tijd, telkens disputen heeft gehad [4]). Elke schaduw van twijfel, dat de Samaritaansche wetsrol authentiek is, wil hij uit zijn ziel bannen. Vandaar dat als hij de kolofoon leest, zijn eerste emotie er een van voldoening is. Maar onmiddellijk daarop grijpt hem eerbied, vrees en beven voor het heilige. Hij voelt zich in onmiddellijke aanraking met het goddelijke.

Dat het speciale punt, waar dit goddelijke voor het gemoed van

---

[1]) *min šaddati-l-farḥi wamini-l-haibati-l-hā'ilati*; de alliteratie is vermoedelijk niet toevallig.

[2]) Nader beschreven in het stuk van 1849, vgl. p. 202.

[3]) R. Otto, *Das Heilige*, 1926[14], p. 43.

[4]) Tegen het eind van zijn verslag schrijft hij over „De Joden, de afvalligen, die beweren dat de Tora in hun handen is, die de waarheid verlaten en de leugen volgen, en zeggen dat wij niet een „volk van een boek" zijn..."

Mešalma zich openbaart, voor ons weinig goddelijks aan zich heeft: een kolofoon! — dat mag ons niet blind maken voor het feit, dat wij hier een oer-echte religieuze ervaring opgeteekend vinden. „Ueberall ist das „Heil" etwas, was dem „natürlichen" Menschen oft sehr wenig oder garnicht einleuchtet, was ihm, *so wie er es versteht*, im Gegenteile oft höchst langweilig und uninteressant und bisweilen schlechterdings wider Geschmack und Natur ist [1]).

Opmerkenswaardig is, dat Mešalma tegelijkertijd oog voor het menschelijke in de zoozeer vereerde rol blijft houden. Hij vermeldt dat van de kolofoon zelfs twee letters ten gevolge van een scheur in het perkament onleesbaar zijn geworden, en dat op verschillende plaatsen van den tekst de rol door vroegere geslachten opgelapt en hersteld is. Volgens Kraus (zie boven) was in 1861 nog slechts de helft van den tekst leesbaar.

De ervaring van het mysterium maakt tot apostel. Na het middaggebed dien Sabbathdag in de synagoge, waarbij Mešalma in één voortdurende extase verkeert, wordt de gemeente van het dien dag gebeurde onderricht. Het bericht wekt groote vreugde, want de gemeente ziet daarin het bewijs, „dat God zijn verbond getrouw is, en ons aanziet met een vriendelijk en genadig oog". Allen willen zich nu overtuigen, dat de kolofoon inderdaad leesbaar aanwezig is, en zoo geschiedt dan ook.

Het volgend jaar bezocht een Samaritaan uit Gaza [2]) ter gelegenheid van het Paaschfeest Nablus, vernam het gebeurde en kreeg op zijn verzoek ook gelegenheid, de kolofoon te zien [3]). Ook hij vond dit zulk een gewichtige ervaring, dat hij een schriftelijke opteekening ervan naliet, welke echter slechts gedeeltelijk bewaard is gebleven en vergeleken bij het verslag van Mešalma niets bijzonders biedt.

Een derde bezichtiging van de kolofoon vond plaats in 1849. Het verslag is geschreven door een achter-achterkleinzoon van Mešalma [4]). Niemand van zijn tijdgenooten, zoo verzekert hij ook, had de kolofoon tot op dat oogenblik gezien. Wel was het gebruik, om den grooten Verzoendag de heilige rol voor den dag te halen, waarbij alle leden der gemeente haar kusten op de plaats, waar de

---

[1]) Otto, *Das Heilige*, p. 49.

[2]) Over de Samaritanen te Gaza, vgl. J. A. Montgomery, *The Samaritans*, 1907, p. 148, 149. Volgens Conder, *Tentwork in Palestine*, p. 24, hadden zij daar tot ongeveer 1820 een synagoge. Sinds dien tijd vindt men de Samaritanen uitsluitend te Nablus.

[3]) Robertson, *Concerning the Abisha scroll*, p. 17–19.

[4]) Ibid. p. 19-22.

Aäronietische zegen (Num. 6 : 22–27) geschreven staat [1]). Deze gewoonte is natuurlijk een bewijs, hoezeer men zich de heilige rol als draagster van goddelijke kracht voorstelde. „Het in deze heilige dingen wonende goddelijk fluïdum dringt door mond of neus in het lichaam van hem, die ze kust" [2]). Echter is dit kussen niet tot de rol van Abiša beperkt. Vele handschriften in codexvorm van den Samaritaanschen pentateuch, zijn op de genoemde plaats uit Numeri geheel besmeurd ten gevolge van het kussen [3]). Hetzelfde komt voor op Lev. 9 : 22–24; ook deze plaats handelt over den zegen, en *baraka* is het meest gebruikelijke woord, om dit „fluïdum" in het Arabisch aan te duiden.

Het verslag van 1849 is nepoten-werk. Het is hier en daar een woordelijke copie van het lyrische stuk van Mešalma. Om enkele bijzonderheden is het echter de vermelding waard. In de eerste plaats wordt de voorafgaande „reiniging" uitvoeriger beschreven: men wascht zich en kleedt zich in schoone kleederen; vervolgens brandt men wierook, myrrhe, amber en eenige andere, niet goed te bepalen stoffen. Aan elke handeling, die het aanraken van de rol met zich mede brengt, gaat een bede om verlof [4]) vooraf.

Het tweede opmerkelijke is dat bij deze bezichtiging in Deut. 21 : 16 een dittografie werd ontdekt, en dat men — wat wij zeker niet zouden verwachten! — „zich verstoutte, verlof vroeg [5]) en met een mes het overbodige woord uitkrabde". Ook hier treft ons de nuchtere erkenning van het menschelijke karakter van het handschrift naast den grooten eerbied, welke ertoe leidt om aan de vermelding van de rol de zegenbede toe te voegen: „De vrede van Jhwh zij over haar".

Het stuk eindigt met een krachtige vervloeking van de Joden. De samenhang van dit slot met het geheel wordt duidelijk, als men bedenkt, dat vervolgens het getuigenis van Mešalma de Joden den Samaritanen den titel „volk van een boek" ontzegden. Dat was niet alleen grievend, maar bracht ook onmiddellijk gevaar voor de gemeente en al haar leden met zich mede. Immers alleen de belijders van een religie, welke een „boek", een geschreven openbaring be-

---

[1]) E. Robertson, *In Samaritan Nablus two centuries ago*, (Notes and Extracts from the Semitic Manuscripts in the John Rylands Library, V), 1938, p. 11.

[2]) H. Th. Obbink, *Survivals*, 1929, p. 24.

[3]) Robertson, *Samaritan Pentateuch* Mss., p. 17, 25.

[4]) Het Perzische woord *dustûr*; vgl. ook *Conder*, a.w.

[5]) Vgl. n.[1]). Het is nooit geheel duidelijk, tot wie de vraag om verlof zich richt. Zeker niet tot den priester; men kan aarzelen tusschen God en de rol zelf.

zitten, genieten onder zekere voorwaarden bestaanszekerheid onder Islaamsch bewind.

Als één godsdienstige gemeenschap ter wereld een „volk van een boek'' genoemd mag worden, dan is het zeker de gemeente der Samaritanen. Het voorafgaande samenvattende kunnen wij zeggen: Bij de Samaritanen is de openbaringsoorkonde niet enkel troost en kracht, maar ook Heer en persoon, die de zegenbede ontvangt, gediend wordt, teeken van het heil is, maar ook in zichzelf het heil vertegenwoordigt, en wiens voorbede ingeroepen wordt.

Tot eer der Joden willen wij echter niet verzuimen, er aan te herinneren, dat toen in 1841 de Mohammedaansche bevolking van Nablus voornemens was, de Samaritanen te vermoorden, de Opperrabbijn van Jeruzalem deze aloude vijanden van Sion redde door een verklaring af te geven, dat de „Samaritanen een vertakking van de kinderen Israëls zijn, welke de waarheid van de Tora erkennen'' [1]). Het is een schoon oogenblik in den overigens zoo onverkwikkelijken tweespalt, die nu reeds drie en twintig eeuwen bestaat, en die zoo dikwijls tot verbitterde polemiek en bloedvergieting heeft geleid.

Maar ook niet meer dan een oogenblik. Tijdens het verblijf van den schrijver te Nablus (1926) richtten de Samaritanen, welke steeds een mannen-overschot hebben, een verzoek tot het aangaan van connubium tot de Joodsche gemeente te Jeruzalem. In plaats van de vurig gehoopte meisjes werd een rabbijn naar Nablus gezonden, om de trouwlustigen eerst te bekeeren. In een persoonlijk gesprek met den schrijver beschreef de missionaris zijn werk als niet gemakkelijk. Dat is te begrijpen. Want de Samaritanen beschouwen zichzelf als de eenige echte „bewaarders'' (zoo verklaren zij hun naam) van Gods openbaring, en vinden daarvoor het bewijs in de rol van Abiša. Van eenig succes der Joodsche zending te Nablus is dan ook niets gebleken.

---

[1]) E. T. Rogers, *Notices of Modern Samaritans*, 1853, p. 29, geciteerd naar Montgomery a.w., p. 140, 141.

ANTHROPOLOGIE
EN
DE VERHOUDING ROOMS-CATHOLIEK-HERVORMD

DOOR

DR G. VAN DER LEEUW
Groningen

Deze stellingen werden verdedigd en toegelicht op een bijeenkomst van Rooms-catholieken en Hervormden. Zij vormen een resumtie van mijn boekje „Der Mensch und die Religion", Basel 1941, en tevens een toepassing daarvan op de verhouding Rooms-Hervormd, met bizondere aandacht voor het boek van Gerard Brom, „Gesprek over de eenheid van de Kerk" (Amsterdam 1946).

I. De mens, die over zichzelf wil spreken, vindt geen directen toegang tot zichzelf. Anthropologisch denken is minstens tweedimensionaal.

In de huidige situatie van het denken vooronderstelt anthropologie een mislukte cosmologie (de onmacht, welke de moderne physica met graagte belijdt om het wereldgeheel in een formule samen te vatten) en een opgegeven theologie (de steeds toenemende afzondering van het theologisch denken van de rest der wetenschap, die soms doet denken aan de rust van het Begijnhof, verlevendigd door de daarbij passende kleine en oude twisten). Met gesaecularizeerde wetenschap komen wij even weinig ver als met beschut getheologizeer. Thans tracht de mens weer zichzelf bij de hand te nemen; existentialisme is daarvan een voorbeeld, maar ook zo radicaal verschillende figuren in de anthropologie als Gehlen (nationaal-socialist, Der Mensch 1940) en Guardini (rooms-catholiek christen, Welt und Person 1940). Wij trachten weer in den derden persoon van onszelf te spreken, d.i. van uit de wereld van onszelf een object te maken, zoals wij het in de theologie met God beproefden. Dit mislukt. Er is geen weg van de wereld tot den mens, slechts van den mens tot de wereld. En op dien weg vindt de mens zichzelf niet, doch dreigt integendeel zich aan de wereld te verliezen. Hier geldt nog steeds de waarheid van het Esse est percipi. Zonder percipi is er wellicht wel zijn, maar wij zouden het niet merken. Hoe echter onszelf waar te nemen?

II. De mens bereikt zichzelf alleen *via* iets anders, in zijn beweging van en naar de wereld. Hij gaat steeds heen en weer, dat wil zeggen, dat hij niet *is*, maar *wordt*. Zijn existeren is *menswording*.

De mens existeert slechts met betrekking tot de wereld. Dit onderscheidt hem van het dier, dat *in* de wereld leeft, en van het bovenmenselijke (God, engel, duivel), dat buiten de wereld is. Hij poogt buiten zichzelf uit te komen en aan het naakte feit van zijn geboorte iets toe te voegen, zich in tijd en ruimte een wereld te bouwen. Zijn existentie vindt slechts plaats in de wisselende betrekking tot die wereld, die hem telkens weer op zichzelf terugwerpt. Zijn leven is levensbeweging. Hij wordt mens naarmate hij wereld wordt, kleren aantrekt, een huis bouwt, een akker bewerkt; mens wil zeggen cultuurmens. Natuurmensen zijn er niet.

III. Deze levensbeweging is tevens sterfproces. Tot zichzelf komen is sterven. Daarom is de grote vraag van de anthropologie die van Joh. 3 : 14, naar de mogelijkheid van wedergeboorte.

De mens is naar zijn wezen *brotos*, sterveling. Zodra hij begint te groeien, begint hij te sterven. Zijn wereldbouw is vergeefs, een torenbouw van Babel. Hij kan dan ook abstraheren van alles, behalve van het naakte leven en den naakten dood. Tot die essentiele feiten keert hij in zijn menselijkste uitingen, dichtkunst en theologie, dan ook altijd weer terug. De mogelijkheid van de menselijke existentie is daarom in laatste instantie die van de wedergeboorte. Er is geen anthropologie van den natuurmens (die ware biologie), noch van den cultuurmens (die ware wereldbeschrijving), maar alleen van den wedergeboren mens.

IV. De menselijke mogelijkheid ligt op de snede van een scheermes tussen het onbewuste leven en den enkel bewusten geest. Wij noemen die mogelijkheid het *basar*, het lichaam van den mens, of ook zijn geest, al naarmate wij den nadruk leggen op de mogelijkheid of op de daad.

’s Mensen leven wankelt tussen het onbewuste van den moederschoot en het louter bewuste van den geest, een vluchtig ogenblik tussen twee niet-menselijke werelden, die van het dier en van God, die van het leven-zonder-meer en van het onsterfelijk leven. God *is*, het dier *is*, de mens *wordt*. Volgens

Gehlen heeft de mens de keus om zich te beschouwen als Godszoon of als „arrivierter Affe". Beide is onjuist en onwerkelijk. Zijn existentie is „mögliche Existenz" en niet factische.

V. Die mogelijkheid toont zich in de breking van zijn leven in het phaenomeen van de conscientie, de ontdekking van den mede-weter. Uit het duister, waarin hij doelloos tast naar de wereld en terug, klinkt een stem. Hij wordt waargenomen, percipitur. Dus is hij. Maar door wien? Is de stem een echo van de wereld? van het Ik? van God?

Het bewustzijn is een splitsing in den mens, die zichzelf ziet en hoort, die zich objectiveert. Hij ontdekt in zichzelf een medeweter en het is deze ontdekking, die hem eerst mens maakt. Tot nu toe kende hij slechts twee dimensies: zichzelf en de wereld. Thans blijkt hij tot die kennis slechts te kunnen komen door een derde dimensie, dien de religie God noemt. Wij kunnen dit illustreren door twee gedichtjes, die in hun humor subliem en in hun luchtigheid diepzinnig zijn.
Christian Morgenstern:

Ein Hase sitzt auf einer Wiese,
des Glaubens, niemand sähe diese.
Doch, im Besitze eines Zeisses,
betrachtet voll gehaltnen Fleisses
vom vis-à-vis gelegnen Berg
ein Mensch den kleinen Löffelzwerg.
Ihn aber blickt hinwiederum
ein Gott von fern an, mild und stumm.

Of een versje in het amerikaanse tijdschrift Time, naar aanleiding van een critiek op een boek over Berkeley:

There was a young man who said: „God
Must think it exceedingly odd
If he finds that this tree
Continues to be
When there's no one about in the Quad."
Reply: Dear Sir: Your astonishment's odd.
I am always about in the Quad,
And that's why the tree
Will continue to be,
Since observed by Yours faithfully, God.

VI. Niemand kan het antwoord op de vraag of de stem der conscientia van de wereld, van onszelf of van God komt, zeker weten, wien het niet is geopenbaard. Hier houdt de algemeen-geldigheid op. Het Evangelie brengt de boodschap van het wonder, dat ook het Zijn Gods gebroken werd, van Gods menswording, zijn ingaan in den nacht van het Kruis.

Hier ligt het hart van de christelijke belijdenis: God, die mens wordt, het ongebroken Zijn, dat breekt aan het Kruis, de Heilige, die zonde werd, de Onveranderlijke, die zich den tijd prijs gaf, den Schepper, die geboren werd, de Fontein des levens, die sterven wilde. Hier krijgt de stem een gestalte, maar een gebroken gestalte, een worm en geen man, het gebroken Brood des levens.

Brom zegt, dat protestanten weliswaar in de Incarnatie geloven, maar daarop niet zo groten nadruk leggen als Roomscatholieken. Er is daarvan helaas iets waar. Maar pour cause. Wanneer hij hoort hoe de gemiddelde Rooms-catholiek, ook Brom, over de Incarnatie spreekt, voelt de Hervormde zich gedrongen tot een zekere reserve. De Menswording is het uitgangspunt van mijn gehele theologisch denken. Maar wanneer ik lees hoe Brom de gehele ontlediging Christi (geboorte, Doop aan den Jordaan, dood, graf) tot een „licht onder een scherm maakt", — hoe hij de godverlatenheid aan het Kruis niet ernstig wil nemen en er zeker niet, zoals gereformeerden doen, de hel bij halen, — hoe hij het goddelijk Incognito, voor mij en anderen de korte formulering van den gansen inhoud der Openbaring, een geestigheid noemt, — dan begin ik te vermoeden, dat hier een grote afstand is tussen Rooms en Hervormd. Wij zijn gewoon Jesaja 53 als beschrijving van Christus' zelfontlediging, zeer ernstig te nemen. Want in de vernedering Gods ligt onze mogelijkheid, ons heil in zijn striemen. Daarom kunnen wij, hoe sterken nadruk wij ook leggen op de Opstanding en het nieuwe leven, die geen ogenblik losmaken van het Kruis, onder welks schaduw alles ligt.

VII. Want hier is nu ook het aanknopingspunt van een bijbelse anthropologie. De mogelijkheid (lichaam) en de daad (geest) zijn twee dimensies, die den mens slechts tonen zoals hij ligt in het vlak van den dood. De derde is de schuld, niet de fout, maar de existentiele schuld, de creatuurlijkheid. Wij schamen ons over onze exis-

tentie, gelijk Adam zich schaamde. Niet over dit of dat, maar over het feit, dat wij er zijn. En er is dan ook niet mens en God, maar er is alleen God. En wij zijn slechts in zoverre wij voor Hem op de vlucht zijn, ons voor Hem verbergen. Wij zijn slechts in zoverre wij in de schuld zijn.

Omdat hij dit zo klaar heeft gezien, is ons Luther zo dierbaar; maar ook Pascal. Als wij vragen: waar is God in ons leven? dan is het antwoord: wij vinden Hem alleen in onze schuld. Vandaar, dat Brom bij ons die „gekwelde rimpel" op het voorhoofd vindt, die hem, beminnelijk als hij is, op zijn beurt kwelt. Maar wanneer Christus niet geheel in den dood was, tot in de diepte der hel (en dat is niet anders dan de godverlatenheid), — wanneer aan den anderen kant Adam niet geheel viel, is dit alles zinloos. Wanneer Christus niet geheel in den dood was, geheel onderging (zoals Grünewald, of hoe hij moge hebben geheten, Hem ons op het Isenheimer altaar laat zien), dan was Hij niet waarachtig mens. In zijn Doop door Johannes ligt reeds zijn ganse vernietiging, in dat verwaarloosde theologoumenon, in den eersten tijd niet zonder reden zeer hoog geschat, dat de zelfvernedering van den schuldloze met de zondaren, het op zich nemen van de zonde, het zich stellen in zonde en dood, verkondigt. Inderdaad, Brom heeft gelijk: de anthropologie verduistert bij ons de christologie, niet in dien zin, dat zij iets minder belangrijk zou worden, integendeel! maar wij gaan niet zo kwistig om met aureolen, bedenken, dat de glorie van den Koning is in de hopeloze ellende van een Lijk in een graf. Slechts zo kunnen wij, zoals van ons wordt gevraagd, getuigen zijn van de opstanding van Jezus Christus.

VIII. Bijbelse anthropologie leert, dat wat van God in den mens is, tevens het humanum is, d.i. het menselijke, dat boven den mens uitgaat, maar den beelde zijns Zoons gelijkvormig wordt; dat wèl gestalte heeft, maar gedaante noch heerlijkheid.

In de leer van het Beeld Gods is de anthropologie theologisch en de theologie anthropologisch. Zij maakt, dat wij — en hier zijn wij het met onze roomse broederen geheel eens — het verwijt van anthropomorphisme rustig dragen. Als God mens wordt, behoeft menselijk spreken over God geen rechtvaardiging. De mens, leert ons de Bijbel (dien wij, zoals dat behoort, van achteren naar voren lezen), gelijkt op God, maar alleen

wanneer hij in de schuld meegekruisigd wordt. Daarom kunnen en moeten wij het menselijke volkomen aanvaarden, maar als verworven door het bloed van Gods Zoon. Het donum superadditum, dat bij den val bewaard blijft, is een uitvlucht om nog iets te redden, evenals de „petites traces" van de Nederlandse Geloofsbelijdenis. Er is niets over van het Beeld Gods dan wat God vasthoudt. Het is een *beeld*, en men kan dus het humanum niet scheiden van iets anders. Alles is humanum en alles is verloren. Tenzij God het beeld opnieuw schenkt.

IX. Dit alles brengt tot de eigenlijke categorie, die theologie èn anthropologie beheerst: de schepping. Tussen het eerste Beeld Gods (in de schepping) en het tweede (Ecce homo) ligt de duisternis van den zondeval. Er is géén continuïteit, maar herschepping.

Den band met God in de schepping, den eigenlijken band tussen God en mens, kunnen wij slechts leggen via Menswording en knechtsgestalte. De oerzonde belet ons regelrecht tot de schepping te gaan. Dit is de christelijke vorm van Stelling I. Het Beeld wordt ons in Christo opnieuw geschonken. Hier ligt de mogelijkheid van ethiek, kunst, de ganse cultuur. Maar hier ligt ook de mogelijkheid van het ergste, dat wij kennen: de afgoderij. En hier ligt weer een grote afstand tussen ons en onze broeders. Wij hebben weinig behoefte te spreken van de natuur, die hun zo dierbaar is, behalve als het de „zondige natuur" betreft. Maar veel willen wij spreken van de schepping. En ook daarvan alleen nadat wij hebben gesproken van de herschepping. Genesis 1 kunnen wij slechts lezen nadat wij Joh. 1 hebben opgeslagen. Het directe, continue is alleszins religieus, wij vinden het in de religies van bijna alle volken. Maar het is bepaald niet christelijk, het is afgoderij. Als wij, in navolging van onze vaderen, van afgoderij spreken, doen wij dat in het bewustzijn, dat wij zelven ook het grootste deel van den tijd afgodendienaars zijn. Maar wij weten, waar hier de schoen wringt, terwijl onze roomse broeders zo heerlijk onbezorgd hun gebouwen optrekken alsof zij op den wolkenkrabber van Babel nog een nieuwe verdieping wilden zetten. Het continue is afgoderij, omdat het opkomt uit een ander groot verschil, daaraan gelijk, het besef van de volstrekte, existentiele schuld. Wij hervormden hebben Maria, de Moeder des Heren schandelijk verwaarloosd. Maar een „Maria vol van

genade" als in het boek van Brom, als bloei en ontplooiing van menschelijke waarde, is er niet. De Chèsed, die haar vervult, is die van God, niet iets van of uit haar. Zo zijn er ook geen homines bonae voluntatis, doch slechts mensen van kwaden wille, die door Gods onbegrijpelijk wonder tevens mensen van zijn welbehagen zijn.

X. Hier liggen consequenties, welke Rooms en Hervormd in het christelijk Humanisme, dat wij beiden zoeken, verdelen. Wellicht in de eschatologie: geen onsterfelijkheid, maar opstanding. Zeker in de leer van de Schrift, die slechts dan Schrift, Godswoord is, wanneer de kerk haar predikt, maar die de kerk slechts dan kan prediken, wanneer zij beseft, dat zij elken dag opnieuw vanuit Confiteor en Credo moet naderen tot dat Godswoord en dat zij nooit tevoren kan uitmaken hoe het vandaag zal klinken.

Wij zoeken beide een christelijk Humanisme, omdat wij beide uitgaan van de waarachtige mensheid van Christus en beide van daar uit het humanum, het mens-zijn trachten te vinden. — Daarom geloven wij niet in een onsterfelijkheid (alleen God is onsterfelijk), maar in een opstanding, en kunnen wij niet, met Brom, de eeuwigheid in het verlengde van den tijd zien liggen. Opstanding betekent: dood en graf en ontbinding van lichaam en geest, maar ook herschepping van het Beeld. Het is daarmede precies als in het Sacrament van het H. Avondmaal, waarbij ook dood en opstanding des Heren in één gedacht zijn. (Waarom trouwens maakt Brom er den Protestanten een verwijt van, dat zij zo twisten over het H. Avondmaal? Was die twist er vóór de Reformatie niet ook? en is de oorzaak daarvan niet het zeer grote belang van het Sacrament?) — Ook de kerk in den zin van Brom is continuiteit. Het dogma van het Leergezag, dat welhaast algenoegzaam is en dreigt alle andere dogma's overbodig te maken, is daarvan een bedenkelijk symptoom. Dat blijkt ook uit de stelling bij Brom, dat de ware zin van het Evangelie niet meer behoeft gezocht te worden. Neen, zeggen wij, geen dag zonder worsteling, geen dag zonder biddend, maar ook wetenschappelijk onderzoek van de Schrift. Hier ligt de grond van de protestantse practijk van het geregeld bijbellezen evenals van de bijbelwetenschap (cirtiek), en het dagelijks gebed om leiding in alle waarheid. Wij kunnen over de hierarchie eventueel nog

praten, maar dit kunnen wij niet hierarchisch maken. Het zou in strijd zijn met onze anthropologie èn onze theologie, die beide rusten in een gebroken existentie en alle ongebroken continuiteit afwijzen. Brom schildert het Protestantisme nogal zwart en het Rooms-Catholicisme met nogal lichte kleuren. Alleen tegen de „Roomsen" heeft hij, wat hun verleden en heden betreft, nogal veel bezwaren. En die Roomsen mogen wij nu juist zo graag! Maar van het ongebroken instituut, dat feilloos functioneert, moeten wij niets hebben. Wij zien daarin inderdaad een machtsinstituut, en dat blijft het ook wanneer men zich bescheiden gedraagt. Alles wat meent te kunnen blijven, is op deze aarde een soort godheid, en wie er zich aan onderwerpt, bedrijft afgoderij. Het is juist het verkwikkende bij vele Roomsen, dat zij zich aan hun systeem zo weinig storen. Het kan waar zijn, zoals Brom meent, dat wij van de Hoer van Babel meer weten dan van de Bruid van Christus. Dat bejammer ik dagelijks. Maar het is te begrijpen, omdat wij de mogelijkheid moeten openhouden, dat beide met elkaar worden verwisseld. Men kan nu eenmaal geen garantie krijgen, dat men met de Bruid te doen heeft. Dat hangt ervan af of wij geneigd zijn in het geloof alle zekerheden te laten varen en het te wagen met God alleen. Vandaar ook onze verdeeldheid, waar Brom zowaar ook nog eens over valt en waar wij weliswaar niet trots op zijn, maar die wij toch zien als de normale consequentie van ons geloof. De Rooms-Catholieken kunnen alléén op hun schijnbaar onverdeelde wijze christenen zijn, omdat wij de verdeeldheid, die in den aard van het geloof ligt, voor hen uitvechten. Wanneer wij er niet waren, waren zij er al lang niet meer, of zij waren precies even verdeeld als wij.

Ten slotte nog een samenvattend woord over Brom's boek. Een Gesprek, zoals de titel doet verwachten, is het niet geworden. In de schildering van het niet-roomse standpunt herkennen wij onszelven slechts zelden. Het is een apologetische monoloog. Maar het is Goddank ook veel meer. Zo vaak lezen wij rooms-catholieke boeken, die scherpzinnig zijn en geleerd, maar waarvan het ons bij den besten wil niet mogelijk is te begrijpen wat zij met geloof te maken hebben. Dat is hier geheel anders. Brom's boek is een getuigenis, dat van de eerste tot de laatste bladzijde wordt gedragen door een levend en warm geloof. En dat is, bij alle bezwaren, grote winst.

DIALECTISCH SPREKEN OVER DE VERZOENING

DOOR

DR A. F. N. LEKKERKERKER

Loosduinen

Het tweede deel van de Christologie van Prof. Korff, een reeks van artikelen in de Vox Theologica, een boekje van Dr Bolkestein, een discussie in het blad „De Gereformeerde Kerk" en een polemiek van Prof. van Oyen in het eerste nummer van dit tijdschrift contra Van Ruler en schrijver dezes hebben in ons land bewerkt, wat wij thans noemen: „Het gesprek over de verzoening." [1]) We zijn dankbaar, dat ons de gelegenheid wordt geboden de critiek van Prof. van Oyen te beantwoorden, waarbij we beginnen onze vreugde uit te spreken over het feit, dat ook hij zich hierin heeft willen mengen: dit kan alleen maar bewerken, dat academie en kerk dichter tot elkander komen. Verder zijn we het ook volkomen eens met onzen hooggeleerden opponent, dat de voortgang van het gesprek vele sociaal-ethische vragen in het geding zal brengen, ja, we zouden zelfs de stelling willen verdedigen, dat dit gesprek over de verzoening consequenties heeft tot in de verste uithoeken van ons practisch handelen in kerk, staat en maatschappij.

Om maar een voorbeeld te geven: wanneer iemand als Dr Bolkestein in zijn „De Verzoening" (uitgegeven bij Callenbach te Nijkerk) bezwaren oppert tegen enkele uitdrukkingen in de Drie Formulieren van Eenigheid als „God wòrdt verzoend" en „Zijn toorn wòrdt gestild door Christus' offer aan het kruis", omdat God niet passief verzoend wordt, maar actief het verborgen subject is in de daad der verzoening op Golgotha, en wanneer hij dan verder de geesten rijp tracht te maken voor een nieuw belijden inzake de verzoening, uitgaande van de vooronderstelling dat de Ned. Herv. Kerk thans over de volle breedte op weg is naar een nieuw belijden, gevoelen we terstond, dat deze opvattingen van de grootste beteekenis zijn voor wat er gaande is in de kerk, die wij dienen. Het is geen geheim, dat

---

[1]) F. W. A. Korff, *Christologie*, deel 2, Nijkerk 1941.
Vox Theologica, 15e jaar no 2 (Nov. 1943) en 16e jaar no 2 (December 1945).
M. H. Bolkestein, *De verzoening*, Nijkerk z.j. *De Gereformeerde Kerk* van 18 April, 23 Mei, 20 Juni, 22 Augustus, 24 October 1946.
H. van Oyen, *Liefde, gerechtigheid en recht*, in Nederlandsch Theologisch Tijdschrift, 1e jaargang, aflevering 1 (October 1946), blz. 27–41.

velen in deze visie een mogelijkheid zagen tot toenadering tusschen rechts en links. Gesteld eens, dat we op deze punten elkaar konden vinden, dan zou dit ongetwijfeld de zoo vurig begeerde doorbraak teweegbrengen!

Maar ook naar staat en maatschappij loopen er enkele lijnen vanuit het gesprek over de verzoening. De kwesties inzake de zuivering, onze houding tegenover de politieke delinquenten, de discussie over het al of niet wederinvoeren van de doodstraf, het hangt alles op de een of andere wijze samen met de manier, waarop wij denken of spreken over de verzoening aan het kruis. Het is een groot verschil, of wij deze allereerst en vrijwel uitsluitend zien als daad van Gods barmhartigheid, òf dat wij daarnaast ook een groote plaats inruimen aan het gezichtspunt, als zou aan het kruis aan Gods rècht voldaan worden. Wie op het voetspoor van Ritschl de barmhartigheid prijst boven het recht, zal het manco in de zuivering anders beoordeelen dan hij, die telkens weer poneert, dat gerechtigheid en gericht zijn de vastigheid van Gods troon. De Synode der Ned. Herv. Kerk dringt in afkondigingen, persconferenties en kerkbodeartikelen er op aan, dat wij ten aanzien van de politieke delinquenten toch allereerst de Christelijke barmhartigheid zullen betrachten. Er zijn er evenwel, die opmerken, dat wij tegenover deze menschen nog niet eens aan het recht zijn toegekomen, en zij herhalen uit den treure, dat een volk, waar het rechtsbesef ondermijnd wordt, gedoemd is ten onder te gaan. Ten slotte kan ik u nog noemen de discussie over de doodstraf, waarbij in de zooeven genoemde Synode twee standpunten tegenover elkaar stonden, daar was de eene hoogleeraar, die voor den misdadiger pleitte, daar was de ander, die hartstochtelijk getuigde: „gerechtigheid gaat boven het leven." Terwijl het Herderlijk schrijven der Synode als volgt deze discussie afsluit:

„Te diep is haar bewogenheid over de mate der *ontlediging van het rechtsbewustzijn*, de voortgaande afstomping der gewetens en bovenal over de wijze, waarop de overheid als dienaresse Gods wordt miskend, te zeer is zij overtuigd, dat de aardsche gerechtigheid een afglans draagt van de deugden Gods, en dat door de blindheid daar voor het leven van de volkeren, en van ons volk verwildert, te helder staat haar voor den geest, hoezeer ook de verkondiging van Gods oordeel en genade ontluisterd wordt of zelfs ondermijnd, wanneer men zou voortgaan *de liefde te prijzen zonder voor de heiligheid Gods te beven*, dan dat zij de gemeenten ten aanzien van de geestelijke be-

slissing, die hier moet vallen, nog langer in het onzekere zou willen laten" (wij cursiveeren).

Maar genoeg van al deze voorbeelden uit de practijk, waar de begrippen barmhartigheid en recht in zoo'n wirwar door elkaar heen schuiven, dat het hoognoodig wordt eenige klaarheid te zoeken in de theologische bezinning. Wij haasten ons dus naar de locus der Verzoening, en definieeren onze eigen bijdrage tot het gesprek over deze locus als een *dialectisch spreken over de verzoening*.

Ik ben mij volkomen bewust, dat ik met de introductie van het woord „dialectisch" nieuwe misverstanden zal oproepen. Prof. van Oyen heeft reeds gereageerd met de opmerking, dat het Oostersch Godsbesef weinig toegankelijk geweest zal zijn voor een dialectische complicatie, de heerlijkheid van Gods genade is een voor den Israëliet tè overweldigende werkelijkheid. [1]) Het doet me even denken aan het woord van den ouderen Blumhardt, waarmee men 25 jaren geleden de „Römerbrief" van Karl Barth meende te kunnen kraken: „*eenvoud* is het kenmerk van het goddelijke", waarop Karl Barth zoo prachtig heeft geantwoord met te zeggen, dat de eenvoud niet aan het begin, maar aan het einde van onze wegen staat. Eenvoudig, aldus Barth, is noch de brief aan de Romeinen, noch de huidige situatie der theologie, noch de situatie der wereld, noch de situatie van den mensch voor God. Zonder ook maar het etiket van neo-Barthiaan te willen dragen (er zijn verschillende punten, waarin ik Barth niet kan volgen: kinderdoop, verbond, theocratie), zou ik toch de stelling willen verdedigen, dat de oud-oostersche Israëliet zich soms verbazend gecompliceerd weet uit te drukken, zich in een dialectische situatie weet, heviger gespannen dan b.v. die van Dostojewski en Kierkegaard.

De tweede oftewel de derde Jesaja spreekt met een ongehoorde kracht over de hoogheid en de verhevenheid van God, tegelijk van Zijn onuitsprekelijke nabijheid (Jesaja 57 vers 15). In de psalmen en bij de profeten wordt een hartstochtelijke oproep tot bekeering verbonden aan een betuiging van Gods barmhartigheid en genade, een prediking van troost aan Gods gerechtigheid (de meest sprekende voorbeelden zijn hier al door K. Barth genoemd: Joël 2 vers 13 en Jesaja 30 vers 18-21). [2]) Maar ook de apostelen van het Nieuwe Testament waren niet zulke eenvoudige lieden, als hoedanig men hen

---

[1]) Zie blz 34 van zijn artikel *Liefde, gerechtigheid en recht* in de eerste aflevering van dit tijdschrift.

[2]) K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II, 1, S. 428.

zoo graag idealiseert. Zij weten van uitverkiezing, tegelijk van verantwoordelijkheid des menschen, en verbinden deze beide met een groote gemoedsrust in één zin (Philipp. 2 vers 12 en 13). En in het algemeen, hoe weet de bijbel het oordeel te beluisteren in de genade, de genade in het oordeel. — Het is bekend, hoe K. Barth, gehoord het veelzijdige geluid van den bijbel, het woord ,,dialectisch'' heeft geïntroduceerd. Wanneer Plato in zijn dialogen heen-en-weer-spreekt in vraag en antwoord, wil dit zeggen, dat hij de waarheid niet in één zin kan uitspreken, men heeft altijd twee zinnen noodig, men komt alleen verder door van de vraag naar het antwoord over te gaan, en van het antwoord naar de vraag, door altijd weer over te gaan van de positie naar de negatie, en omgekeerd, het ,,ja'' te verduidelijken aan het ,,neen'', en omgekeerd. Welnu, ook de bijbel spreekt heen-en-weer, is in al zijn woorden over God onvolledig, kan God niet in één zinnetje uitzeggen. Hij schrijft: ,,God is liefde'', maar daarnaast ook: ,,Onze God is een verterend vuur.'' En die mensch heeft God uitgezegd, die er in slaagt, deze beide zinnen in éénen te spreken. Nu trachten wij aan te toonen, dat ook de waarheid der Verzoening zich alleen maar dialectisch laat uitdrukken.

Er wordt nog al eens het bezwaar geopperd, dat hier toch een zeer ernstig gevaar dreigt, nl. dat wij met onze filosofische methode, met ons denkschematisme, gaan heerschen over den tekst. Dr Bolkestein heeft in een discussie met mij, gevoerd in het blad ,,De Gereformeerde Kerk'' (van 22 Aug. 1946), opgemerkt, dat de dialectiek ons wel eens zal kunnen leiden tot uitspraken, die niet meer bijbelsch verantwoord zijn. Inderdaad zouden wij met onze filosofische begrippen den inhoud van den bijbel kunnen gaan verwringen. Als zulk een verwringing meende ik in een artikel in de Vox Theologica van Dec. 1945 te moeten signaleeren de vrees voor de veranderlijkheid Gods. De Aristotelische God, die alles beweegt, maar zelf niet bewogen wordt, heeft in de theologie en de prediking ook van onze dagen nog steeds zijn duizenden verslagen. Velen hebben alleen maar afgrijzen voor de gedachte, dat er van het kruis eenige invloed of uitwerking zou uitgaan op den Vader, kunnen het zich niet begrijpen, hoe Luther ergens kon zeggen, dat Christus aan het kruis ,,uit een toornig Rechter een goeden, barmhartigen God gemaakt heeft''. Het komt mij voor, dat men hier al te Aristotelisch spreekt over een God, die wel verzoent, maar zelf niet verzoend wordt. Inderdaad, er is een filosofische verwringing van den bijbel, tegenover welke wij met de grootste kracht meenen te moeten verdedigen, dat de God

van den bijbel is een levende, een bewogen God, een God, Die niet alleen beweegt, maar die ook bewogen wordt door het gebed van Zijn gemeente. Evenwel, dit alles wil niet zeggen, dat wij dus niet zouden weten van een dienst, die de filosofie heeft te bewijzen aan de theologie. Als leerling van den ook door mijn opponent zo diep betreurden Prof. Ovink, weet ik wel beter. Ik ben er volkomen doordrongen van, dat het voor ons theologen absoluut onmogelijk is om geen gebruik te maken van dezen dienst der filosofie. Willen wij waarlijk den mensch van dezen tijd aanspreken, dan zullen wij het moeten doen in zijn eigen taal, d.i. in zijn eigen filosofie.

Daarom zal de theologie gisteren de taal van Cohen en Natorp spreken, vandaag die van Heidegger (tenzij ook deze al weer tot het verleden behoort). Men kan zich van een theologie niet af maken, door aan te toonen, dat zij termen der filosofie gebruikt. Het is al te goedkoop, Barths Römerbrief te willen herleiden tot de Marburger Neokantianen, zelfs al zou dit juist zijn, wat zou het dan nog? Men is met Augustinus nog niet klaar, wanneer men de Neoplatonische achtergrond heeft onderkend, evenmin met het scheppingsverhaal van het O.T., wanneer men daarin sporen vindt van een Babylonische mythologie, noch met Paulus, wanneer men woorden van de mysterie-godsdiensten bij hem terugvindt. Men komt met Barth, met Augustinus, met Paulus alleen maar klaar, wanneer men kan aantoonen, dat zij van een verkeerde filosofie gebruik hebben gemaakt, of juister uitgedrukt — want iedere filosofie, niet alleen de Aristotelische, ook de Platonische, loopt gevaar zichzelf te overschatten en aldus te verkeeren tot een gevaarlijk bedrijf —, men komt klaar, wanneer men kan aantoonen, dat de filosofie niet onderworpen blijft aan den tekst. Daarom ook hebben wij het wel noodig er den nadruk op te leggen, dat wij niet vanuit Plato naar den bijbel gaan, maar vanuit den bijbel naar Plato. De ingewikkelde structuur van het bijbelsch spreken over God, over de verzoening, dwingt ons de ,,dialectische'' methode op, wij zijn bereid deze methode prijs te geven voor een betere, zien in haar niet anders dan een hulpfiguur, met behulp waarvan wij des te beter den bijbel verstaan.

Tot zoover over den formeelen kant van ons dialectisch spreken over de verzoening. Gaan wij thans over tot de materie. Op twee punten meenen wij dialectisch te moeten spreken, allereerst inzake de verhouding van recht en liefde, in de tweede plaats inzake sub-

ject en object der verzoening. Het zal den lezer wel bekend zijn, dat de discussie vandaag over deze beide gaat.

Wat het eerste betreft: de verhouding van recht en liefde, Prof. van Oyen heeft in zijn meergenoemd artikel in dit tijdschrift het debat op dit punt geconcentreerd. In een uitvoerige analyse van de O.T.-begrippen ḥen, ḥesedh en ṣ̊dhākā tracht de Groningsche hoogleeraar aan te toonen, dat Jahweh steeds dezelfde blijft in het verbondshandelen met Zijn volk, Zich niet laat gunstig stemmen door wat buiten Hem om, ten behoeve van Hem, zou geschieden, maar zelf het initiatief heeft en blijft behouden in het werk der verzoening. Daarbij zoekt deze God niet zichzelf, en is Hij niet reflectorisch op zich uit, maar op het verbond met zijn volk. Van hieruit wordt dan een scherpe onderscheiding gemaakt tusschen zelf-*verloochenende* liefde en zichzelf-*zoekend* recht. De God van het O.T. zou niet in de eerste plaats de God van het recht zijn, de God, die er op uit is zichzelf te handhaven, maar de God der barmhartigheid, wiens liefdeswil gericht is op zijn volk en niet op zichzelf. En wat het N.T. betreft, Prof. van Oyen acht het volkomen verwerpelijk aan de gemeente de verzoening door het kruis voor te stellen als een zelfhandhaving Gods, een gebeuren, waarin God aan Zijn eer komt, waarin aan Zijn recht wordt voldaan. Of, zoo vraagt hij, zullen wij aan de gemeente verkondigen, dat helaas niet enkel de wereld is een tooneel van zelfhandhaving en strijd, van radeloosheid om eigen ik te handhaven, maar dat dit nog maar enkel een flauwe afschaduwing is van wat zich rondom het kruis afspeelt? En op een andere bladzijde geeft hij de suggestie, dat een verkondiging, die het „recht" als diepst-goddelijk wezenskenmerk predikt, bij de gemeente een bereid oor zal vinden, immers, aldus de hoogleeraar, welk geluid is zoeter voor een lang-gekwelde ziel dan het lied van de wraak en de vergelding!

Prof. van Oyen maakt het met deze laatste opmerking zijn critici wel erg gemakkelijk. Ik meen, dat wij de laatste jaren juist het verschil hebben leeren zien tusschen de sfeer van het recht en die van de wraak. Er is geen sprake van, dat wie het recht Gods predikt, daarmee tegemoet zou komen aan allerlei onbeheerschte wraakgevoelens. In het Herderlijk Schrijven van de Synode der Ned. Herv. Kerk over de doodstraf, in een boekje als dat van Dr E. L. Smelik over „Wraak, vergelding en vergeving" [1]) worden recht en wraak

---

[1]) Uitgegeven bij Daamen te 's Gravenhage, 1941.

klaar onderscheiden. Het Herderlijk Schrijven verkondigt het recht, maar waarschuwt tegelijk voor de vertroebeling, die ons aller geest bedreigt door de gevoelens van haat en wraakgierigheid. We kennen wel de ballade van Theun de Vries, die eindigt met de woorden: „Snel vonnissen, snel hangen, geen genade." Evenwel, wraak behoort in de sfeer van het „gevoel", reageert snel, onbeheerscht (zooals ook aan de andere zijde, bij de menschen, die contra de doodstraf zijn, gevoelsargumenten een woord meespreken: afschuw voor de executie, erbarming over den misdadiger). Recht daarentegen is iets totaal anders dan wraak (helaas gebruikt ook Van Ruler nog de woorden recht en wraak door elkaar op blz. 163 van zijn „Religie en politiek", wat de begripsverwarring maar in de hand werkt, want waar hij schrijft over „wraak", bedoelt hij niet de benedenmenschelijke explosie van haatgevoelens, maar een bovenmenschelijke objectieve vergelding; intusschen spreekt ook het O.T. over „de dag der wraak van onzen God", vgl. b.v. Jesaja 61 vers 2). Wanneer in Genesis 9 de overheid wordt ingesteld om het recht te handhaven, dient zij juist om de welig tierende bloedwraak in te perken. God roept door de instelling der overheid een halt toe aan den mensch, die de wraak in eigen hand neemt. Het onbesuisde handelen wordt ingetoomd, in plaats daarvan komt het recht, dat alle argumenten vóór en tegen tegenover elkaar afweegt, voordat het tot een beslissing komt. Dat het bekende Neurenberger proces zoo lang heeft geduurd, acht ik zeer zinvol, een rechter heeft nu eenmaal tijd noodig om afstand aan te nemen ten aanzien van alle persoonlijke gevoelens, en... de molens van het recht malen nu eenmaal langzaam. Daarom, *ten onrechte wordt een prediking, die het recht en de gerechtigheid als wezenlijke eigenschap Gods verkondigt, gekarakteriseerd als een zingen van het lied der wraak.* Nietzsche moge de woorden recht en gerechtigheid nog gezien hebben als een schepping van het ressentiment, een omsluiering van het wraakgevoel, wij voor ons meenen, dat de vergeldende gerechtigheid behoort tot de wezenlijke momenten in de openbaring Gods. Hiervoor moge ik overigens verwijzen naar de helaas nog niet besproken dissertatie van Dr E. L. Smelik „Vergelden en vergeven" [1]), waarin deze de lijn der hedendaagsche problemen doortrekt tot aan den grootsten godgeleerde der Middeleeuwen: Anselmus, en zijn geschrift: Cur Deus homo?

[1]) Uitgegeven bij Daamen te 's-Gravenhage, 1943.

Evenwel, de lezer gelieve deze passus over de onderscheiding van recht en wraak als een opmerking terzijde te beschouwen. Keeren wij nu weer terug tot de verhouding van recht en liefde, dan is het duidelijk, dat Prof. van Oyen met zijn artikel de theologie van Albrecht Ritschl weer met vlag en wimpel in Nederland binnenhaalt. Het is bekend, hoe Ritschl een fel bestrijder is geweest van de zgn. juridische verzoeningsleer der kerk, d.i. van die beschouwing, die spreekt van verzoening door voldoening, die als thema heeft: ,,God moet aan Zijn eer komen," en vandaar uit dan zegt: Christus is daartoe op aarde gekomen om aan Gods gerechtigheid genoegdoening te verschaffen. Tegenover deze juridische verzoeningsleer stelt Ritschl dan een ethische: Christus is op aarde gekomen als openbaring van Gods liefde, en deze openbaring der liefde wekt in onze harten de wederliefde. Immers, en ziehier eenvoudigweg een dogma voor Ritschl, de sfeer van het recht is inferieur aan die van de liefde. Deze Ritschliaansche suprematie van de liefde boven het recht wordt ook thans weer in Nederland beleden, en er blijkt ondanks alle theologie der crisis en de crisis, waarin ook deze theologie is terecht gekomen, niet zoo heel veel veranderd te zijn in Nederland. Zouden dan toch die conservatieve heeren gelijk hebben, die dag in dag uit beweren, dat in Nederland alles bij het oude gebleven is? Ik ga het bijna weer gelooven! Wanneer Prof. van Oyen dan als sluitstuk van zijn argumentatie 1 Cor. 13: ,,de meeste van deze is de liefde" citeert en den apostel Johannes: ,,God is liefde", dan kan ik het niet nalaten uiting te geven aan een zekere verbazing. Ik zal er maar niet al te diep op in gaan, dat het in 1 Cor. 13 in 't geheel niet gaat over de verhouding van recht en liefde, maar over geloof, hoop en liefde, dat het citaat in het verband van ons onderwerp dus niet past. Nog eerder hoort het thuis in het betoog van R.K. theologen, die zoo graag adstrueeren, dat de ingegoten liefde toch meer is dan het reformatorisch geloof! Evenmin zal ik moeite doen om naast het woord van den apostel Johannes vele andere te citeeren als: ,,onze God is een verterend vuur" en: ,,vreeselijk is het te vallen in de handen van den levenden God."

Want, en hier kom ik ,,to the point", ik acht het volkomen onvruchtbaar de woorden recht en liefde zoo tegen elkaar uit te spelen. Men kan vele teksten citeeren ter adstructie van de stelling, dat de genade overvloediger is dan het oordeel, behalve de door Prof. van Oyen genoemde is hier wel zeer karakteristiek een woord van den 30en psalm: ,,Een oogenblik is er in Zijn toorn, maar een leven

in Zijn goedgunstigheid." [1]) Maar daarnaast is er ook nog zooveel anders te noemen. Ik heb den indruk, dat de Groningsche hoogleeraar geen recht doet aan het imperialistisch en totalitair karakter van den oudtestamentischen God. Deze God geeft niet alleen, Hij eischt ook. Hij legt beslag op het volle leven in de breedte en in de diepte: ,,Ik ben de Heere, uw God, Die u uit Egypteland heb uitgeleid, gij zult geen andere goden voor Mijn aangezicht hebben." Het komt mij voor, dat onze tijd meer dan ooit niet een exclusieve prediking van Gods barmhartigheid vraagt — welke prediking trouwens al zeer moeilijk antwoordt op het zoo vaak gehoorde verwijt: is die God der kerk wel liefde? eerder dit verwijt nog aanmoedigt en versterkt —, maar dat onze tijd allereerst noodig heeft een verkondiging van den totalitairen God. Het is deze, die ons gedurende de jaren van oorlog en bezetting de kracht gaf om zonder compromis weerstand te bieden aan de totalitaire machten van deze wereld. En dan ook, deze God zoekt niet alleen zijn volk, Hij zoekt ook en in laatste instantie zichzelf. *Ik zou wel eens graag de exegese van meer door Ritschl bekoorde theologen willen hooren van het centrale woord van den profeet Ezechiel: ,,Zoo zegt de Heere Heere: Ik doe het niet om uwentwil, gij huis Israels, maar om mijn heiligen naam, dien gijlieden ontheiligd hebt onder de heidenen."* En wanneer deze God dan gaat bevrijden, doet Hij het, opdat de heidenen zullen weten, ,,dat Ik, de Heere, ben" (Ezechiël 36). Of moeten wij de prediking van Ezechiël inferieur achten? Maar wat moeten we dan beginnen met het N.T., waar in de nacht der vervulling de engelen in hun zang het loflied op den vrede voor de menschen, waarin God een welbehagen heeft, laten voorafgaan door dat op de eere Gods? Wat moeten we dan beginnen met het volmaakte gebed, waar Christus ons allereerst leert vragen: ,,Uw Naam worde geheiligd"? Christus. In Hem ontmoeten wij al weer den totalitairen God van het O.T., dien God, die, wanneer Hij gaat spreken, begint met te zeggen: ,,Ik ben...", waarbij het Grieksch origineel telkens weer het ,,ego" afzonderlijk accentueert.

Zullen we dus zeggen, dat het recht superieur is aan de liefde? Van Ruler dreigt dit te gaan zeggen in de thans wel veel gewraakte passages op blz. 163 van zijn ,,Religie en Politiek", waar hij schrijft:

---

[1]) Overigens valt de stelling, dat de genade overvloediger is dan het oordeel nog niet samen met de andere, dat liefde meer is dan recht. ,,Recht" houdt niet altijd ,,veroordeeling" in, wil o.a. ook zeggen, dat de Heere de onderdrukten te hulp komt. Maar daarover later.

„Zoo is het recht er niet ter wille van de liefde. Dit is een idealistische omkeering van de bijbelsche verhouding, waarin de liefde er is ter wille van het recht. De liefde is de messiaansche levensvorm, waarin het recht Gods omfloerst wordt, opdat wij het in deze wereld kunnen uithouden... De liefde is een voorlaatst woord. Het laatste woord is de heerlijkheid Gods.'' Tot zoover Van Ruler.

Hoewel ik buitengewoon dankbaar ben voor het slot van deze passage: „Het laatste woord is de heerlijkheid Gods,'' meen ik toch, dat hij hier te ver gaat. Het recht is er niet ter wille van de liefde en de liefde niet ter wille van het recht, maar beide zijn volkomen openbaring van één en denzelfden God. God openbaart zich als de Rechtvaardige, als die God, die zichzelf handhaaft, zijn liefdeswil doorzet en de geschiedenis leidt naar het doel: de verheerlijking van Zijn Naam. Tegelijk komt Hij tot ons als de Barmhartige, die zichzelf verloochent, die zijn handen uitbreidt naar een wederstrevig volk. Daarbij is het niet zoo, dat de rechtvaardigheid een deel is van het wezen Gods, en de barmhartigheid een ander deel, en we moeten ons hier vooral niet de voorstelling maken van een middelpunt met daaromheen concentrische cirkels, de cirkel van de genade en die van de heiligheid, de cirkel van de rechtvaardigheid en die van de barmhartigheid, waarbij de eene cirkel dan dichter bij het middelpunt, het wezen Gods, zou liggen dan de andere. Deze voorstelling wordt door Van Ruler opgeroepen, wanneer hij zegt, dat het recht er is terwille van de liefde. Evenzeer door Prof. van Oyen, wanneer hij supponeert, als zou schrijver dezes het „recht'' als het diepstgoddelijk wezenskenmerk verkondigen. Er zijn geen diepe, diepere en diepste kenmerken van het wezen Gods, er is geen gradatie in de eigenschappen Gods, zoodat men kan zeggen, dat de éene eigenlijk en de andere slechts oneigenlijk tot het wezen Gods behoort, er zijn slechts openbaringen, waarin God tot ons komt als telkens weer de andere en toch de Eéne. Wanneer mijn hooggeleerde opponent een orde in de drie deugden van liefde, gerechtigheid en recht aanneemt, waarbij hij de liefde de meeste noemt, leg ik daarnaast als parallel het oudkerkelijk gesprek over de Drieëenheid. Ook toen waren er, die een gradatie veronderstelden, de orde van de drie Personen van het éene goddelijke wezen zagen als een afdalende of opklimmende reeks. Maar de kerk heeft na lange worsteling verstaan, dat, hoewel de Zoon geboren wordt uit den Vader en de Geest uitgaat van Vader en Zoon, de Zoon niet minder is dan de Vader, de Geest niet minder dan de Vader, niet minder dan de Zoon. Zou de solutie van

het gesprek over recht en liefde wellicht deze zijn, dat hoewel God naar Zijn wezen is een „overvloeiende fontein van alle goeds" (artikel 1 der Nederlandsche Geloofsbelijdenis), gerechtigheid en barmhartigheid, genade en heiligheid volkomenheden zijn van het éène wezen Gods? De gerechtigheid en het recht gaan uit van de liefde, zijn evenwel niet minder dan de liefde, zoodat het wezen Gods zich aan ons openbaart als „liefde" èn als „verterend vuur", telkens weer de andere en telkens weer dezelfde God. De onderscheidingen zijn hier uitermate subtiel, eigenlijk hebben wij hier de scherpzinnigheid der kerk van de vierde tot en met de zevende eeuw noodig om niet tot aperte ketterijen te vervallen, en toch, het loont de moeite om over dit alles na te denken. Wellicht moge ik nog verwijzen naar de prachtige bladzijden, die K. Barth in zijn „Kirchliche Dogmatik" II, 1 schrijft over de eigenschappen Gods, waarbij hij dan liever spreekt over de volkomenheden Gods, om toch maar den schijn te vermijden, als zou er in de eigenschappen Gods iets nieuws worden toegevoegd aan het wezen. O.a. zegt hij over barmhartigheid en gerechtigheid, dat hun verhouding er een is van wederzijdsche doordringing en vervulling.[1]) En verder, dat wij deze volkomenheden niet kunnen persen in een symmetrisch schema: de barmhartigheid gaat vooraf aan de gerechtigheid, en daarnaast: God is niet minder rechtvaardig dan dat Hij barmhartig is, want Hij is in alles, wat Hij is, Hij zelf, zoodat... wij misschien nog sterker van Zijn gerechtigheid zullen hebben te spreken dan van Zijn barmhartigheid.[2]) Maar ach... ook in de Triniteit is de verhouding niet symmetrisch, de Zoon wordt geboren uit den Vader, niet omgekeerd, en toch zullen wij den Zoon niet minder gelooven en belijden dan dat wij den Vader gelooven en belijden, ja de 12 artikelen geven zelfs meer ruimte aan den Zoon dan aan den Vader.

En dan ook, het is niet alleen Barth, die wij hier moeten lezen. Heeft de „Nederlandsche kerkvader" Gunning in het tweede deel van zijn „Blikken in de openbaring" niet bladzijden geschreven over liefde en heiligheid, genade en gerechtigheid, die zóó schitterend zijn, zóó classiek, dat we ons afvragen, of het wel zin heeft om nú nog te discussieeren over problemen, 75 jaren geleden reeds zoo diepgaand gesteld en beantwoord.[3])? Daar staat méér te lezen dan al-

---

[1]) Vgl. *Kirchliche Dogmatik* II, 1, S. 423.
[2]) a.a.O., S. 422 en 423.
[3]) J. H. Gunning, *Blikken in de Openbaring*, deel 2, Amsterdam 1868, blz 141–264.

leen de door velen geciteerde uitspraak: ,,De toorn Gods is de spits van de vlam Zijner liefde.'' [1]) In een bewogen getuigenis stelt Gunning naast elkaar de uitspraken: ,,God is heiligheid'' èn ,,God is liefde''. En deze beide zijn dan niet voor te stellen als twee richtingen in God, zonder vereenigingspunt, ze zijn in Hem één. ,,De schrikkelijke heiligheid is niet anders dan reddende liefde.'' Zeer breed schrijft Gunning over die heiligheid, waarin God geheel en al voor en op Zichzelf is (Prof. van Oyen zou hier spreken van een God, die reflectorisch op Zich uit is en die Zichzelf handhaaft: het is bekend, dat hij zulk een God niet wil prediken, maar Gunning voegt daar in één adem aan toe, dat deze heilige God daarom (niet: ondanks!) geheel voor de gemeente is [2]). Zeer zeker weet de Nederlandsche kerkvader maar al te goed, dat de liefde is het wezen van God, dat Zijn heiligheid en Zijn straffende gerechtigheid in die liefde geworteld en gegrondvest zijn, [3]) dit neemt toch niet weg, dat heiligheid en liefde één zijn, en dat er is een ,,arbeid Gods om Zijn heiligheid onder de menschen tot gelding te brengen''. [4]) Uitvoerig toont Gunning aan, dat zoowel in het Oude als in het Nieuwe Testament de éénheid van heiligheid en liefde werkelijk aanwezig is. De in de discussie van onze dagen al veel geciteerde tekst: ,,Sion zal door recht verlost worden...'' [5]) wordt in de ,,Blikken der Openbaring'' genoemd de grondwet van het Rijk Gods, hoewel Gunning (dialecticus, een halve eeuw vóór Barth) daar onmiddellijk aan toevoegt, dat het rijk des rechts tevens dat der liefde is.

Is het noodig onze citaten voort te zetten? Was het niet Gunning, die schreef, hoe genade en gerechtigheid één zijn in God, was het niet Gunning, die in plaats van te speculeeren over eigenschappen Gods, getuigde van Zijn volmaaktheden, zeventig jaren vóórdat Barth het woord ,,eigenschappen'' radicaal ging schrappen? Maar tegelijkertijd weet Gunning het ook, dat wij hier en nu de éénheid der volmaaktheden Gods niet kunnen grijpen, want het is nu eens de heiligheid, dan weer de liefde, die onze harten en onze voorstelling vervult, en wij blijven wandelen ten aanzien van de éénheid in God door geloof en nog niet door aanschouwen. [6]) Waarlijk, er is

---

[1]) a.w., blz. 165–166.
[2]) a.w., blz. 154.
[3]) a.w., blz. 169.
[4]) a.w., blz. 157.
[5]) Vgl. in ,,*De Gereformeerde Kerk*'' van 18 April 1946 de stichtelijke overdenking door Dr G. C. van Niftrik.
[6]) *Blikken in de Openbaring*, blz. 196.

in onze discussie met Prof. van Oyen niets nieuws onder de zon, en voordat we elkaar met Ritschl of Barth gaan bestrijden, zou het wellicht goed zijn eens samen den Nederlandschen Gunning te lezen.

Keeren wij nu weer terug tot onze eigen terminologie. De kern van ons betoog is, dat wij dialectisch spreken over recht en liefde. Gods recht verkeert in een éénheid met Zijn liefde, en omgekeerd. Wanneer Prof. van Oyen op blz. 39 van zijn artikel schrijft, dat wij voor een keus staan: ,,zullen wij bij de prediking der verzoening uitgaan van het ,,recht'' Gods, van het oordeel als het ,,overvloedige'', om daarna flitsen van barmhartigheid er doorheen te laten spelen... of zullen wij de gemeente verkondigen, dat waar de zonde toenam, de genade meer dan overvloedig is geworden,'' zoo zullen wij bij een beantwoording van deze vraag allereerst moeten opmerken, dat het onjuist is, haar zóó te stellen. Wij zullen het ,,òf... òf'' hier moeten vervangen door een ,,èn... èn''. Want èn in het recht èn in de barmhartigheid komt tot ons de volheid van het goddelijke wezen, telkens weer anders en telkens weer de Eéne. En dus is het ook onvruchtbaar deze beide volmaaktheden zoo tegen elkaar uit te spelen. Bovendien zullen wij een nauwkeurig onderzoek moeten instellen naar de notie van ,,recht Gods'' en ,,gerechtigheid Gods''. Wij kunnen deze niet zonder meer verbinden met het oordeel, zooals Prof. van Oyen dit doet in bovenstaande vraag voor het ,,recht Gods''. Er is in het Oude Testament een vergeldend, maar ook een beschermend recht Gods. De heerlijkheid van den koning, in Psalm 72 bezongen, is o.a., dat hij de ellendigen richt met recht, nader verklaard, dat hij de nooddruftige zal redden. Wanneer Romeinen 5 zegt, dat de genade overvloediger is dan de zonde en het oordeel (door Luther weergegeven in zijn bekende uitspraak, dat de toorn Gods is een ,,opus alienum'', niet het eigenlijke werk van God), zoo is het een *μεταβασις εἰς ἀλλο γενος* dit Rom. 5 vs 20 in te schakelen als argument, dat de barmhartigheid overvloediger zou zijn dan het recht. Waarlijk, noch 1 Cor. 13 vs 13 noch Rom. 5 vs 20 zijn loca probantia voor de superioriteit van de liefde boven het recht. Ja, ik meen, dat juist de brief aan de Romeinen ons leert, dat het in het barmhartige handelen van God recht toegaat. Het is maar niet toevallig, dat dit de *δικαιοσύνη θεοῦ* heet.

In dit verband nog iets over het exposé, dat Prof. van Oyen gaf ten aanzien van de oudtestamentische woorden ṣedhākā en ḥesedh. Ik ben geen oudtestamenticus en durf me dus nauwelijks te wagen in een subtiel woordonderzoek. Toch kan ik niet nalaten enkele voor-

loopige opmerkingen te maken, waarbij ik overigens een beroep doe op de exegeten het debat op hun terrein voort te zetten (helaas bleek mij in gesprekken met oudtestamentici, dat ook zij allerminst eenstemmig zijn). Mijn indruk is, dat het exposé van Prof. van Oyen op zichzelf niet onjuist is, het is evenwel onvolledig. Om maar te beginnen: het O.T. heeft nog wel meer woorden dan ṣedhākā. B.v. mishpāt. En dit woord treedt zeer zeker ook buiten den verbondskring op: in Genesis 18 vs 25 doet Abraham in zijn gebed voor Lot een beroep op God als den Rechter van de gansche aarde, Die zóó recht doet, dat Hij de goddeloozen doodt en de rechtvaardigen spaart. Zoodat dus de stelling, dat alle O.T.-ische termen van recht, wet, inzetting e.d. moeten worden verstaan van uit de sfeer van het bĕrith, een noodzakelijke aanvulling behoeft. Nu zou men kunnen opmerken, dat in Psalm 9 vs 5 en Psalm 94 vs 2 de mishpāt van Jahweh (die zich dan uitstort over de goddeloozen) wordt ingeroepen in een gebed om redding voor de verdrukten van het verbondsvolk. We geven dit gaarne toe, maar willen er dan ook op wijzen, dat zelfs de ṣedhākā optreedt buiten den kring van het verbond[1]). Waaruit dus blijkt, dat zoowel mishpāt als ṣedhākā binnen en buiten de verbondsrelatie voorkomen. Als voorbeelden geef ik Psalm 9 vs 9: God zal de wereld richten (shaphat) in gerechtigheid (beṣedheḳ), Psalm 96 vs 13 (met gebruik van dezelfde Hebreeuwsche woorden), Psalm 98 vs 9. Het behoort tot het vaststaande geloofsbezit van de psalmdichters, dat de gerechtigheid Gods ook bestaat in het richten van de gansche aarde. Van welk karakter deze gerechtigheid is, blijkt wel uit Psalm 45 vs 8: ,,Gij hebt gerechtigheid lief en haat goddeloosheid.'' Nu kunnen we ook begrijpen, waarom bij den Spreukendichter de ṣedhākā nog iets geheel anders is dan een trouwrelatie binnen het verbond, zij kan qualiteit zijn van iedere natie: ,,Gerechtigheid verhoogt een volk, maar zonde is een schandvlek der natiën'' (Spr. 14 vs 34).

Nu ons tweede bezwaar. Doordat Prof. van Oyen de ṣedhākā ten onrechte beperkt tot den kring van het verbond en verzuimt te bedenken, dat deze zich ook op de gojīm in het algemeen betrekt, nadert de beteekenis van dit woord bij hem tot ḥesedh. Het komt mij voor van uit de beschrijving der gerechtigheid als een richten der gansche aarde, dat als grondbeteekenis der ṣedhākā toch altijd blijft doorschemeren een houding, een actie, die ieder het zijne geeft, de goeden beloont en de kwaden straft met het oordeel. Hoe zou Levi-

[1]) Norman H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, London 1944, ziet niet de ṣedhākā, maar alleen de ḥesedh optreden binnen het bĕrith.

ticus 19 vs 36, waar dan wordt aangedrongen op objectiviteit en eerlijkheid in de rechtspraak, ten aanzien van de zuivere weegschaal, de juiste gewichten, de zuivere efa en de zuivere hin telkens weer het woord ṣedheḳ gebruiken? Overigens is dit geheele verband wel een bewijs, hoezeer dit begrip opkomt uit de door Prof. van Oyen gedeprecieerde sfeer van het recht, die van het „suum cuique". [1]) Dat God rechtvaardig is, beteekent ook dat Hij het rechte recht laat en onrecht onrecht, en daarvan geen haarbreed afwijkt. Ook al geef ik terstond toe, dat we de gerechtigheid Gods, voor zoover zij zich openbaart in de verbondsrelatie, nooit mogen interpreteeren in den zin van een contract tusschen partners, die gelijkwaardig zijn, ook al weet ik maar al te zeer, dat het verbond is een trouwrelatie van den sterkeren God tot den zwakkeren mensch, en alzoo bewogen wordt door genade, dit verhindert mij toch niet te accentueeren, dat het in dit verbond, door God gesloten met den mensch, recht toegaat, zóó dat God geen haarbreed laat vallen van Zijn eischen. Deze notie heeft mijn opponent m.i. verwaarloosd in de omschrijving van een begrip, dat overigens zoo vele kanten heeft. Een notie, door Christus geopenbaard met de woorden: „Totdat de hemel en de aarde voorbijgaan, zal er niet een jota noch een tittel van de wet voorbijgaan, totdat het alles zal zijn geschied" (Matth. 5 vs 18).

En dan, ik maak zeer ernstig bezwaar tegen de bewering op blz. 31 van het door mij besproken artikel, als zou het groote geheim van het verbond zijn, dat het *nooit te verliezen* is. Hier wordt tekort gedaan aan den ernst van de verbondsprediking, waartoe ook de aankondiging behoort, dat God het verbond kan verbreken. Een onveranderlijkheid Gods in dezen zou leiden tot de houding van de „gerusten in Sion", en het is vooral tegen dit zelfbedrog, dat de profeten hebben gewaarschuwd [2]). Er is verbondsbreuk en daarom verbondswraak. Jahweh blijft niet altijd dezelfde. In 2 Sam. 7 vs 15 lezen wij, hoe de ḥesedh is geweken van Saul: „Mijn ḥesedh zal van hem (i.c. Salomo)

---

[1]) Men leze o.a. eens de artikelen δίκη, δίκαιος en δικαιοσύνη in het bekende *Theologischer Wörterbuch zum N.T.*, hrsg. von Gerhard Kittel. Daaruit blijkt, dat er in deze begrippen toch wel meer aanwezig is van „recht" dan Prof. van Oyen waar wil hebben. Vgl. S. 176 ff. G. Quell opent met een zin, die wel diametraal is tegengesteld aan de visie van Prof. van Oyen: „Der Rechtsgedanke hat in Israel auf die Auffassung aller Gemeinschaftsverhältnisse so starken Einflusz geübt, dasz auch das theologische Denken über die zwischen Gott und Mensch aufgerichtete Gemeinschaft entscheidend durch ihn bestimmt wurde".

[2]) Norman H. Snaith zegt op p. 117 van zijn meergenoemd werk van Amos: „He has little to say of that love which will not let Israel go. Her doom is writ".

niet wijken, zooals Ik die weggenomen heb van Saul." Saul is wel het verschrikkelijke voorbeeld van iemand, die de ḥesedh heeft verspeeld. Daarom zegt Nehemia 1 vs 5 ook, dat God deze ḥesedh houdt aan degenen, die Hem liefhebben en Zijn geboden onderhouden, wat dus bedektelijk inhoudt, dat God deze niet altijd houdt. En in het algemeen geeft het verhaal van het gouden kalf in Exodus 32 de verschrikkelijke mogelijkheid van een annuleering van het verbond door God. Kortom, *deze God is niet onveranderlijk*. Zooals ook daaruit blijkt, dat Hij in Exodus 32 door de voorbede van Mozes tot andere gedachten komt. [1])

Wij zouden gaarne hier onze uiteenzetting over recht en liefde besluiten, ware het niet, dat onze hooggeleerde opponent nog een rechtsfilosofische excurs gaf om toch maar de inferioriteit van het recht te illustreeren. Hij gaat daarbij uit van het concrete recht, zooals dit door den rechter gesproken wordt, en meent, dat dit bij verre na het ideaal der gerechtigheid niet benadert. Integendeel, het wordt beheerscht door de zelfhandhaving, door den mensch, die zegt: *ik* ben tekort gedaan en *ik* eisch mijn recht. Naar mijn meening wordt, aldus redeneerende, toch wel zeer sterk uitgegaan van de werkelijkheid van het recht en niet van de idee van het recht. En het is toch juist de Neokantiaansche filosofie van Rudolf Stammler, die ons leert onderscheiden tusschen de werkelijkheid en de idee van het recht. Bovendien vraag ik mij af, of mijn opponent de concrete rechtspraak niet al te pessimistisch beoordeelt. Is juist het recht ons niet door God gegeven om den drang naar onbeheerschte zelfhandhaving van den mensch, de wilde explosies van diegenen, die zich tekort gedaan voelen en nu hun „recht", hun levensruimte, gaan eischen, in te perken? En dan ook: woelt en werkt er achter iedere concrete rechtsspraak niet het ideaal der gerechtigheid, en is het niet mede dit ideaal, dat behoort tot het diepste heimwee van den menschenlijken geest? Gedurende de vijf jaren van oorlog en bezetting hebben we kennis gemaakt met een recht, zóó subjectief, dat we het niet anders konden beoordeelen dan als een omhulling van de macht, en dus qua recht een farce (hebben we niet gelachen om de uitspraken van den vrederechter?) Maar gelukkig, er is nog een ànder recht. Was het niet de molenaar van Sans-souci, die tot Frederik den Groote zeide: „er zijn nog rechters in Berlijn"? En

[1]) Vgl. voor verbondsbreuk en verbondswraak W. Eichrodt *Theologie des alten Testaments*, Leipzig 1939, I, S. 246 ff.

achter dit woord verbergt zich een getuigenis omtrent de hoogheid en de objectiviteit van het recht, een geloof aan het bestaan van rechters, die in een ontzaglijke *zelfverloochening* abstraheeren van alle persoonlijke gevoelens en zich alleen maar laten leiden door de norm van het goede en het ware en het rechte. De zelfverloochening behoort niet alleen in de sfeer der liefde, zij heeft een plaats ook in het rijk van het recht. Vijf jaren lang hebben we kennis gemaakt met een volkenrecht, dat instrument was voor een machtspositie, die haar eigen gang begeerde te gaan, daar is ook een volkenrecht, dat statenmisdaad aanklaagt, zich niet vergenoegt met het opstellen van regels in geval van oorlog, maar oorlog rondweg misdaad noemt en dus oproept tot een bestraffing van die staat, die de orde verstoort. Daar is het volkenrecht van Vattel, maar ook dat van Hugo de Groot. [1]) Hoe men ook over het Neurenberger proces moge denken, hoezeer men ook is teleurgesteld door de explosie van haat in de wijze, waarop de vonnissen voltrokken zijn, ik zie toch achter dit proces nog iets anders dan de omhulling van geallieerde zelfhandhaving, ik beluister daarin het verlangen naar een nieuwe wereldorde, waar het recht de macht zal beheerschen, het ressentiment zal worden ingeperkt door een instituut, dat zonder aanzien des persoons oordeelt en aan ieder volk het zijne geeft. Ja, hoe diep is ook in den bijbel het heimwee naar zulk een recht, dat zal gaan tot de einden der aarde, hoe toornt dit boek tegen de rechters, die zich laten vermurwen door hun eigen subjectieve gevoelens, hoe verzucht het naar een nieuwen hemel en een nieuwe aarde, waarop gerechtigheid woont. Het Romeinsche beginsel van het „suum cuique", een ieder het zijne te geven, is verre van inferieur, het wordt mede opgenomen in het bijbelsch geluid, wanneer als een van de vreugden van den Messiaanschen tijd wordt genoemd, dat een ieder zijn naaste zal uitnoodigen onder zijn eigen wijnstok en zijn eigen vijgeboom. Waarlijk, de notie van het recht is wel zeer hoog, wij hebben daarin naar het woord van Rudolf Stammler te maken met wat Kant genoemd heeft het „Unbedingte", het Absolute. De idee van het recht behoort tot de wereld van het transcendente, zij is als een leidster, die wij volgen, maar nooit kunnen bereiken. En daarom ook, het recht, dat hier gesproken wordt, draagt bij alle gebrekkigheid een gelijkenis in zich van het Koninkrijk Gods, waarin de bergen vrede zullen dragen en de heuvels heilig recht. Aldus de Quervain,

[1]) Vgl. C. van Vollenhoven, *De drie treden van het Volkenrecht*, 2e druk, 's-Gravenhage 1923.

mede geciteerd door Prof. van Oyen.[1]) Kortom, recht en liefde zijn beide een heenwijzing naar de wereld van het Absolute.

Beide begrippen komen op uit een door-en-door zondige wereld, waar niet alleen het recht, ook de liefde is geïnfecteerd met den ik-drang des menschen, waar ook de liefde voert in de „Ratlosigkeit", beide behooren tegelijk tot de openbaring van Gods wezen.

In de tweede plaats spreken wij dialectisch inzake de vraag naar subject en object der verzoening. Waar ik hierover reeds uitvoerig heb geschreven in de Vox Theologica van Dec. 1945, meen ik mij thans te mogen beperken. In het kort dit: wijlen Prof. Korff heeft in het tweede deel van zijn Christologie de stelling verdedigd, dat de spits van het verzoeningswerk is gericht op den mensch. Van hieruit levert hij dan een diepgaande critiek op de Anselmiaansche satisfactieleer, waar deze spits juist is gericht op God. Immers bestaat de verzoening volgens Anselmus daarin, dat voldoening wordt gegeven aan Gods eer, bestaat zij hoofdzakelijk uit wat er in de dimensie tusschen Jezus en God gebeurt. Prof. Korff daarentegen meent, dat waar de verzoening behoort tot de openbaring Gods, de hoofdzaak der lijdensgeschiedenis niet kan liggen in iets, dat zich achter Jezus, achter het kruis, voor ons onzichtbaar, zou voltrekken tusschen den Zoon en den Vader. En hij tracht het er bij ons in te hameren: God is het subject der verzoening, dus is de spits gericht naar ons. Ook Dr Bolkestein wordt niet moede dit te herhalen. Weliswaar oordeelt hij milder over Anselmus, ja hij zegt zelfs ergens, dat Prof. Korff ten onrechte ontkent, dat de vergeving zou liggen in de dimensie tusschen Jezus en God.[2]) Helaas werkt hij dit niet verder uit, en haast hij zich tot het uitdrukkelijk telkens weer geponeerde thema van zijn boek: Christus heeft niet iets voor God gepresteerd, heeft niet iets bij God verdiend, maar in Hem, in het kruis, komt God met de zelf-openbaring zijner liefde, God die in Christus de wereld met Zichzelf verzoende, die in Christus het oordeel droeg, het neen tegen de zonde, en daarin het ja tot den mensch openbaarde. Collega Bolkestein kan dan ook Anselmus niet aanvaarden, omdat God hier deels subject, deels object der openbaring is. De eenheid van het verzoeningswerk is verbroken, er is om met Aulén te spreken een „gebroken handeling Gods", de lijn van God naar den mensch buigt om tot een lijn van den mensch naar God.

[1]) Vgl. Van Oyen op blz. 38 en 39 van zijn artikel.
[2]) M. H. Bolkestein *De verzoening*, blz. 116.

Nu interesseer ik mij juist zeer sterk voor de verzoening als „gebroken handeling Gods”, om de term van Aulén maar eens over te nemen. Voor het besef van vele eenvoudige gemeenteleden gebeurt er aan het kruis iets in de dimensie tusschen den Vader en den Zoon, nl. dit, dat de toorn Gods wordt gedragen, zich uitwoedt tegen den Zoon. Zonder nu het geloof der gemeente tot norm der theologie te willen verheffen, meen ik toch, dat het boekje van Dr Bolkestein nog meer contact heeft met de eenvoudige gemeente dan de groote Christologie van Prof. Korff. Op blz. 117 van zijn „Verzoening” zegt de schrijver, dat God in Zichzelf het conflict tusschen Hem en ons ten einde heeft gebracht. Voorwaar een tot het uiterste gespannen situatie. Op Golgotha spreekt God met zichzelf. Helaas heeft collega Bolkestein dit niet verder uitgewerkt, en blijft deze gedachte een corpus alienum in een betoog, dat zoo graag de eenheid in het verzoeningswerk handhaaft. Had hij deze gedachte wel uitgewerkt, dan zou zij moeten leiden tot een revolutionaire omwerking van zijn geheele boek. Prof. Korff wil absoluut niets weten van een gebeuren tusschen God en God aan het kruis. Wanneer volgens Luther in het kruis God en God tegenover elkaar staan, God naar Zijn toornigen wil en God naar Zijn liefdewil, waardoor Golgotha wordt tot een strijd van God met Zichzelf, wanneer bij Calvijn het betoog schuift van de liefde naar de toorn en van de toorn naar de liefde, teekent Korff er bij aan, dat de opvatting der reformatoren hier niet op de hoogte van het Nieuwe Testament is. [1]) Het komt ons voor, dat alreede het vierde kruiswoord, ons spreekt van een conflict tusschen den Zoon en den Vader, d.i. tusschen God en God. Terwijl wij nog niet het uiterste van onzen vinger kunnen doopen in wat er in Gethsémané gebeurde tusschen God en God.

Wanneer wij dan nu aanknoopen bij die enkele zinnen van collega Bolkestein, waar hij het althans niet bestrijdt, dat de vergeving zou liggen tusschen den Zoon en den Vader, waar hij zelfs positief beweert, dat er aan het kruis een gesprek gaande is van God met zichzelf, zoo meenen wij, dat hij hier toch nog eenigszins recht tracht te doen aan wat de reformatoren en onze belijdenisgeschriften steeds weer zeggen: Christus vertegenwoordigt niet alleen God bij ons, maar ook ons bij God. Sterker, er is niet alleen een lijn van God via Christus naar ons, maar ook een gebeuren tusschen den Zoon en den Vader. De oude termen als „voldoening”, „verdiensten van Christus”,

---

[1]) F. W. A. Korff, *Christologie*, deel 2, blz. 191.

waartegen collega Bolkestein elders in zijn boek zoovele bezwaren heeft, trachten dit dubbele gezichtspunt in het verzoeningswerk te verdisconteeren. Ja, nog meer, wanneer de reformatoren schrijven, dat God niet alleen verzoent, maar ook verzoend wordt, zoo acht ik dit gerechtvaardigd gezien het paradoxale in het gebeuren der verzoening. Nog één stap verder, en we hebben de gedachtengang besloten: God is niet alleen subject, Hij is ook object der verzoening, voor zoover de spits hiervan toch naar Hem is gericht.

Men heeft hierop geantwoord, dat in de bijbel God toch telkens subject is en blijft der verzoening. Inderdaad. „Ik heb u het bloed op het altaar gegeven," spreekt Hij in het boek Leviticus. Op den berg Karmel tobben de Baälspriesters zich af om met hun inspanning de goden te vermurwen, Jahweh ontsteekt zelf het vuur op het altaar. God heeft het initiatief in de verzoening. — Maar wie hierop den nadruk legt, en ongetwijfeld is dit het uitgangspunt van alle bijbelsch spreken over de verzoening, moet niet meenen, dat hij daarmee alles gezegd heeft. Zooals bij de analyse van de woorden ṣedhākā en ḥesedh bij Prof. van Oyen niet àlles, niet de volheid van het bijbelsch geluid doorklinkt, zoo hebben we met een citaat uit Leviticus 17 vs 11 en 2 Cor. 5 vs 19 nog niet alles gezegd. Want er zijn nog zooveel andere motieven, die in het oudtestamentisch offerbegrip doorwerken. Om maar met het meest primitieve te beginnen: door het offer wordt voedsel gegeven aan de godheid (Genesis 18 vs 5, Leviticus 3 vs 11, etc.). Terecht zegt Eichrodt, dat het zeer de vraag is, of de primitieve gedachte van een physische voeding nog levend was onder Israël, intusschen blijven de primitieve termen nog steeds in gebruik tot bij Maleachi toe, en hoe men ook moet denken over den God, Die in Genesis 8 vs 21 en in Leviticus de liefelijke reuk van het offer ruikt, het is in ieder geval typeerend, dat het Hebreeuwsch hier eigenlijk niet met „liefelijke reuk", maar met „reuk tot bevrediging" moet worden vertaald (de Duitsche commentaren spreken hier van een „Geruch der Beruhigung"). Afgezien van de vraag, of deze bevrediging van Jahweh moet worden verstaan als een physisch genot of meer geestelijk (misschien is deze heele onderscheiding wel vreemd aan het O.T.!), zooveel is zeker: er gaat van dit offer een werking uit op Jahweh. Men zie ook 1 Sam. 26 vs 19, waar David tegen Saul zegt: „Indien u Jahweh tegen mij aanport, laat Hem dan spijsoffer ruiken." Deze tekst brengt ons tot de tweede opvatting van het offer als een geschenk (minḥah): dit wordt aangeboden aan de godheid, en ook in deze

notie is de spits van het offer gericht naar Jahweh. Sommige exegeten verklaren de offerpractijk zeer sterk van uit de behoefte aan verzoening, Eichrodt zegt hiervan: ,,Dem zürnenden Gott bringt man Geschenke dar, in desen sich das Bekenntnis völliger Abhängigkeit und Unterwerfung und der Wille zur Wiedergutmachung des Schadens ausspricht. Für das, was der Gottheit etwa entzogen worden ist, soll ihr Ersatz geleistet werden und darüber hinaus, ihr Wohlgefallen an Gabe und Geber erweckt werden." [1]) D.w.z. in het oudtestamentisch offer blijft toch altijd doorwerken de primitieve gedachte, dat de mensch in het offer tot de godheid nadert en deze godheid tracht te bevredigen, gunstig te stemmen. Men kan dit inferieur achten, wij voor ons gebruiken hier het woord ,,primitief" zonder deprecieerende bedoeling en trachten alleen den feitelijken samenhang van het O.T. te zien. Ik kan het mij dan ook volkomen billijken, dat Prof. de Boer na een minutieus onderzoek van de voorbede in het O.T. tot het resultaat komt, deze een ,,machtsspreuk over en tot God" te noemen. In verband met de Israëlietische offerpractijk spreekt de Leidsche hoogleeraar zelfs van ,,godsdienstige magie" [2]).

Maar, volgens Leviticus zorgt toch Jahweh zelf voor zijn verzoestrepen. Zoo krachtig mogelijk zouden we dit centrale willen onderning? Ja, zóó sterk zelfs, dat Prof. de Boer ons nog te zwak is, wanneer hij de magie in het O.T. omschrijft als ,,verwerkelijking van de godheid door den bizonderen dienaar Gods, *met middelen, die de godheid zelve geopenbaard heeft*" [3]). Dat God zelf het initiatief heeft, zelf aanwijst, hoe de mensch tot Hem zal naderen, fungeert als de hoofdzin, tegenover welke al het andere (offer als spijziging, bevrediging, verzoening van en geschenk aan de godheid) de beteekenis heeft van een tusschen haakjes gezetten bijzin. Evenwel, wij mogen den bijzin niet schrappen. Want dan zouden we de boodschap van het O.T. op een gewelddadige wijze vereenvoudigen.

Kortom, er is een ,,dubbele beweging" in het oudtestamentisch offer. [4]) Het is genoegdoening aan God, verordineerd door God. God spreekt hier met Zichzelf. En dus zullen wij ook op dit punt dia-

---

[1]) W. Eichrodt, *Theologie der A.T.*, Leipzig 1939, I, S. 75.

[2]) P. A. H. de Boer, *Oudtestamentische Studiën*, Leiden 1943, deel 3, blz. 203. Overigens tracht Prof. de Boer deze magie te onderscheiden van tooverij.

[3]) *A.w.*, blz. 206. Wij cursiveeren.

[4]) E. Emmen spreekt in zijn *De Christologie van Calvijn*, Amsterdam 1935, blz. 56 van een dubbele beweging in het verzoeningswerk van Christus bij Calvijn. Wij stellen voor deze term over te nemen in de dogmatische bezinning.

lectisch moeten spreken, hij heeft de verzoening uitgezegd, die er in slaagt in één adem God als subject en als object der verzoening te belijden. Helaas, wij kunnen dit niet, wij menschen zijn nu eenmaal eenzijdig, en het gevolg wordt, dat er voortdurend misverstanden tusschen ons rijzen.

Aan het slot van dit artikel keer ik terug naar het begin. Wij schreven, dat we met een bij uitstek practische vraag te maken hadden, van groote beteekenis o.a. voor het gesprek der richtingen. De een draaft door met het recht, de ander met de liefde. De een weet alleen maar van God als subject der verzoening, de ander zal op de manier van Anselmus zóózeer het andere gezichtspunt accentueeren, dat het werk van Christus wordt tot een zakelijke prestatie voor God. Het is alles eenzijdig en gevaarlijk. We zullen meer dan ooit recht moeten doen aan het veelzijdig karakter van het bijbelsch geluid. Zoodra we van elkaar gaan aannemen, dat we allemaal eenzijdig zijn, de waarheid echter veelzijdig is, is er hoop ook voor het gesprek der richtingen. Ik durf dan ook te beweren, dat een dialectisch spreken over de verzoening kansen biedt op een doorbraak. Ik zeg dat, hoewel ik weet, dat ik hier langs den afgrond der relativeering wandel. Want twee gevaren zijn er voor ons gesprek: het misverstand en de relativeering van de bestaande verschillen. God geve, dat we in het belijden onzer kerk uitkomen bij wat zich niet laat uitzeggen: „dat Christus heeft gedaan de dingen, die bij God te doen waren" (Hebreeën 2 vs 17).

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GESCHIEDENIS DER GODSDIENSTEN EN PHAENOMENOLOGIE VAN DEN GODSDIENST

C. J. Bleeker, *De godsdienstige beteekenis van oog en oor. Een phaenomenologische studie.* Van Gorcum en Co. N.V., Assen, 1946, 27 blz. f 1,25.

Met een oratie over dit onderwerp aanvaardde de schrijver in November '46 zijn taak als godsdiensthistoricus aan de amsterdamsche universiteit. Uitgaande van een schilderij en een ets van Rembrandt waarmee deze de inspiratie van Mattheüs en van Faust weergaf, aldus eenerzijds het auditieve, anderzijds het visueele type uitbeeldend, onderzoekt Bleeker de rol die oog en oor spelen in het godsdienstig leven, resp. van primitieven, antieken, Voor-Indië, de mystieken en de religies welke een historische openbaring belijden. Mèt den schrijver ben ik van meening dat zulk een onderzoek vruchtbare perspectieven opent. Ik kan echter den indruk niet van mij afzetten dat de termen visueel en auditief ongemerkt een ietwat anderen inhoud krijgen dan zij hebben in de moderne psychologie. Het duidelijkst wel daar, waar de mystieke vervoering ter sprake komt. Immers zijn het „zien" en het „hooren" daar toch wel geheel los van de *zintuigen* oog en oor. Daarmee hangt ook samen dat soms dingen uit geheel verschillende vlakken naast elkaar worden gesteld. Bij de primitieve voorstellingen betreffende het „machtige" oog en, in het verlengde daarvan, de egyptische conceptie van het wedjat-oog hebben wij toch wel met iets van andere orde dan het visueele type te doen.

H. W. Obbink

Fritz Lieb, *Rusland onderweg. De russische mens tussen christendom en communisme.* Uitgeverij Vrij Nederland, Amsterdam 1946, 358 blz., geb. f 6,90.

Door omstandigheden komt de bespreking van dit belangrijke boek van den bazelschen theoloog in dit tijdschrift wat laat; het heeft in zijn nederlandsch gewaad reeds veler aandacht getrokken. Toch moge het door deze regels nog eens opzettelijk onder de aandacht van de nederlandsche theologen worden gebracht. Want het is inderdaad een knap, een belangrijk en een leerzaam boek. Lieb is uitstekend thuis in de russische litteratuur en wijsbegeerte van ouderen en jongeren datum, en niet minder in de feiten en verhoudingen van het hedendaagsche Sovjet-Rusland. Hij heeft zich ook als weinig andere theologen ingewerkt in de leerstellingen en den geest van het marxisme. — De schrijver begint met een analyse van „de russische mens in de historische werkelijkheid", en vindt als een van de grondtrekken het „heimwee naar gemeenschap van mens tot mens" in lijnrechte tegenstelling tot de burgerlijkheid van het Westen met zijn begrenzingen en zijn hechten aan vaste maatstaven (hfdst. I). Daaraan sluit aan „de zelfbeschouwing van de russische

mens", waarbij in de eerste plaats natuurlijk Dostojewski aan het woord komt en vervolgens de godsdienstfilosoof Solowjew, in wien de russische „apocalyptische" geesteshouding een merkwaardig vertegenwoordiger vindt (Hfdst. II). In hfdst. III komt dan „de hedendaagse russische mens in de periode na de revolutie" ter sprake, waarin de schrijver de groote verschuivingen bespreekt die sinds de twintiger jaren hun beslag hebben gekregen (o.a. de terugkeer tot de nationale traditie, de vervanging van het mechanistische door het dialectisch materialisme, herstel van het aanzien van huwelijk en gezin, onderwijshervormingen, het sovjet-humanisme). Hfdst. IV behandelt de verhouding van Kerk en Staat, die sinds 1934 een belangrijke wijziging onderging, en waarin tijdens den oorlog nog weer nieuwe verschuivingen plaats vonden (herstel van een aantal rechten, opening van theologische faculteiten, zekere privileges van de orthodoxe Kerk e.d.). De beide laatste hoofdstukken maken de rekening op: „de europese mens tussen het bijbels Evangelie en het marxistisch communisme" (V) en „Rusland en de toekomst van Europa" (VI).

De belangrijkheid van Lieb's boek ligt m.i. vooral in de volgende punten: 1. het plaatst ons voor de (niet alleen politieke, economische, sociale, maar ook geestelijke) realiteit die Sovjet-Rusland heet, en noodigt, of beter: dwingt, tot een positief antwoord; 2. het is de geschiedenis van een oordeel over een kerk, die volkomen langs de sociale nooden van het volk heenleefde; de russische kerk is door het oordeel heen tot nieuw leven gekomen — de westersche kerken...?; 3. het is dom en onverantwoordelijk het huidige Sovjet-Rusland te beoordeelen naar de gruwelen van de revolutiejaren; wij zijn niet klaar met het spreken over „het bolsjewisme" als boeman. — Lieb verzwijgt zeker de schaduwzijden niet; zijn boek is geen propagandageschrift voor het communisme; hij wil eenvoudig begrip bijbrengen voor wat in Rusland is gebeurd en nòg gebeurt. Een andere vraag is of hij zich wel voldoende de enorme spanningen heeft gerealiseerd, die er ondanks alle „toenadering" tusschen Kerk en Staat in Rusland blijven bestaan. De russische staat is „*theoretisch* nog altijd atheïstisch", zoo schrijft hij. Dat maakt op mij den indruk alsof hij van meening is, dat, wanneer de toestand zich nu maar rustig kan ontwikkelen, het atheïsme vanzelf wel afslijten zal en communisme en christendom elkaar zullen vinden. Zeer zeker is het Evangelie (gelukkig!) niet gebonden aan de kapitalistische maatschappijvorm (al schijnt in West-Europa iedereen dat nog niet in te zien). Maar L. onderschat m.i. het feit dat een „innerweltliche *Religion*" als hoedanig het partijcommunisme zich in Rusland en elders ontwikkeld heeft, en het Evangelie zich nimmer met elkaar kunnen „verzoenen", omdat beide totalitair zijn. Dat lijkt mij het principiëele punt, waarop dit belangrijke boek te kort schiet. Wat niet wegneemt dat geen theoloog in Nederland het ongelezen mag laten.

H. W. Obbink

OUDE TESTAMENT

M. A. BEEK, *Het twistgesprek van de mens met zijn God*, Van Gorcum & Co; Assen, 1946. 24 blz., f 1,25.

Deze Rede werd door den schrijver uitgesproken bij zijn aanvaarding van het hoogleeraarsambt in de Hebr. taal en Letterkunde, de Israëlietische Oudheden, de Uitlegging van het Oude Testament en de Geschiedenis van Israëls godsdienst aan de Gemeentelijke Universiteit van Amsterdam.

Het onderwerp is interessant en de behandeling niet minder. Als we deze Rede mogen beschouwen als een aanduiding van de wijze waarop Prof. Beek Israëls godsdienst zal behandelen, dan mogen we ons daarover verheugen. Hij komt ermee medias in res. Hij karakteriseert voortreffelijk de eigenaardigheden die het Jahwisme kenmerken, (ondanks de achtergronden, die het aan het Oude Oosten verbinden) als een praktisch monotheïsme. Als praktische voorbeelden dienen hem de verschillende „twistgesprekken" met God: Ex. 17 : 1–7; Num. 20 : 1–13; Job 10 : 5–8; Am. 7 : 2–5; Jes. 2 : 29 e.a. Hij toont aan dat de verhouding tusschen Israël en God niet maar wijst op een creatuurlijke afhankelijkheid, doch dat de twist van den mensch met zijn God wordt beheerscht door genade en liefde en dat het zedelijk gebod en de actueele wet domineeren. Dat was mogelijk, doordat de Israëliet niet over God „leerde" maar met Hem *leefde*. Neem en lees! H. TH. OBBINK

NIEUWE TESTAMENT

A. M. BROUWER, *De Gelijkenissen*, Leiden 1946, 256 blz., geb. f 6,90.

De schrijver heeft in dit boek een aantal lezingen over de gelijkenissen, die hij in den winter van 1937–1938 voor de Volksuniversiteit te Arnhem hield, en die hij daarna als collegestof nog eens heeft doorgenomen en uitgewerkt, gebundeld. Het is, gelijk zoovele boeken van den schrijver, populair-wetenschappelijk werk in den goeden zin van het woord. Ook ontwikkelde leeken zullen het heel goed kunnen lezen.

Het boek heeft volgens den schrijver zelf het doel om de gelijkenissen te doen zien als een onderdeel van Jezus' onderwijs, dat ten nauwste met zijn persoon en werk verbonden is. De schrijver bestrijdt o.a. doorloopend de hoofdstelling van het groote werk van Jülicher, die het kenmerkende van een gelijkenis vindt, dat zij slechts één punt van vergelijking wil geven, en dus elk spoor van allegorische toelichting of uitlegging latere toevoeging en misvorming van den oorspronkelijken zin acht. Brouwer meent, dat er in vele gelijkenissen stellig ook reeds allegorische trekken zijn aan te wijzen, en vaste metaphoren gebruikt worden, al wijst hij de allegorese, die onderscheiden moet worden van de allegorie, nadrukkelijk af.

Ook op het punt van de bedoeling van het spreken in gelijkenissen gaat

hij scherp tegen Jülicher in. Dat blijkt duidelijk uit de conclusie aan het einde van het hoofdstuk, waarin hij hierover spreekt (blz. 115): „Jezus heeft zijn gelijkenissen gesproken niet om algemeene religieuze waarheden te verkondigen, maar om zijn eigen werkzaamheid en de beteekenis van zijn persoon duidelijk te maken of aan te duiden. Meermalen was dit voor degenen, die geen geestelijk inzicht hadden, meer omhullend dan verklarend."

Nu de schrijver bij het begin van dit academiejaar is afgetreden, mag het een geschikt oogenblik heeten, om dit boek te beoordeelen in het licht van het geheel van zijn publicaties op het gebied van het N.T. Ook afgezien van het bijzondere oogenblik is er trouwens alle reden toe. Want ook dit werk past geheel in de rij der werken, die Prof. Brouwer achtereenvolgens gepubliceerd heeft. En zijn boeken vertoonen, wat standpunt, opzet, ordening, wijze van betoogen betreft, een sterke onderlinge overeenkomst. Wat bijv. van Wereldeinde en wereldgericht (1928), De Bergrede (1930), De vier evangelisten (1931), Jezus en de sociale vragen (1933) geldt, is in hoofdzaak ook toepasselijk op dit laatste boek: zij veronderstellen een breeden lezerskring, ver buiten de menschen van het vak, zij zijn helder, overzichtelijk, zakelijk, nuchter, niet stichtelijk geschreven. De schrijver stelt groote prijs op precieze formuleeringen en onderscheidingen, heeft zich grondig ingewerkt in de literatuur over het onderwerp, voordat hij van alle kanten het licht er op laat vallen. Hij wijst de „liberale" posities op het gebied van het Nieuwtestamentisch onderzoek af en wijst daarin de vaak onbewuste veronderstellingen aan. Hij erkent ten volle, dat hij zelf bij zijn onderzoek van een „aprioristisch gegeven" uitgaat, dat hij van te voren reeds een bepaalde houding tegenover Jezus en Zijn werk aanneemt, en is er van overtuigd, dat geen enkel onderzoeker zich op een andere dan een aprioristische houding tegenover Jezus kan beroemen. Jezus Christus is voor hem autoriteit op godsdienstig-zedelijk gebied. Maar hij is steeds bereid zijn aprioristische houding door het onderzoek der Nieuwtestamentische gegevens te laten corrigeeren en mede te laten bepalen (Bergrede, blz. 3 v.). Zijn verwijt aan het historisch-critische onderzoek uit de vorige en uit het begin van deze eeuw is, dat het zich van zijn eigen veronderstellingen vaak zoo weinig bewust is geweest. Ter anderer zijde maakt hij front tegen het inspiratiedogma en tegen het maken van onderscheid tusschen een wetenschappelijke en een theologische of pneumatische uitlegkunde (het eerste bijv. Wereldeinde en wereldgericht, blz. 46 vv., het tweede Gelijkenissen, blz. 44 v.).

De polemiek, die van uit deze stellingen naar verschillende zijden gevoerd wordt, geschiedt steeds alleen na grondige kennisneming van het werk der tegenstanders, en de schrijver laat ze ook in zijn werken eerst zelf aan het woord, voordat hij hen gaat bestrijden. Dit heeft tot gevolg, dat m.i. in al zijn boeken sommige gedeelten te uitvoerig refereerend zijn. Ook in dit werk over de gelijkenissen worden soms wel zeer breed de meeningen van anderen weergegeven, voordat de schrijver eigen lijn doortrekt (bijv. blz. 105–113; 207–210). Men dient, meen ik, strakker aan den gang van eigen betoog vast te houden. Daardoor zouden verscheidene van zijn werken aan pittigheid gewonnen hebben, ook dit laatste.

Nog enkele opmerkingen over dit boek in den vorm van een aantal vragen: is Jezus inderdaad minder strijdbaar dan Paulus? (blz. 10). Mag van Paulus gezegd worden, dat hij een jurist-theoloog was? (blz. 10). Heeft Jezus in Galilea rustig gewerkt? (blz. 15). Is het juist om aan de woorden: ,,Wie ooren heeft, hoore" groote beteekenis toe te kennen voor het begrijpen van Mc. 4 : 23 (blz. 138–140) en in het algemeen nadruk te leggen op het verband, waarin een pericoop of woord staat (blz. 61, 122, 173, 247)?

Deze recensie heeft, nu de beëindiging van den universitairen arbeid er als vanzelf aanleiding toe gaf, er mede getuigenis van willen afleggen, met hoeveel belangstelling het werk van den schrijver op het gebied van het N.T. ook buiten den kring van zijn directe leerlingen gelezen is en wordt. J. N. SEVENSTER

A. SIZOO, *De antieke wereld en het Nieuwe Testament*, Kampen z.j., 218 blz., geb. f 5,50.

Dit boek heeft geen bijzondere wetenschappelijke pretenties, maar het beantwoordt geheel aan zijn doel, ,,op eenvoudige wijze den lezer in te leiden in de wereld van het Nieuwe Testament met de bedoeling, dat hij vele plaatsen uit dit Boek gemakkelijker verstaat". Allerlei concrete, practische zaken en verhoudingen, die in het Nieuwe Testament vermeld worden of waarop daar gezinspeeld wordt, worden in het kader van het dagelijksch leven van de antieke wereld gezet en menige bijbellezer zal, als hij dit boek leest, nieuw, misschien soms verrassend licht zien vallen op allerlei gebeurtenissen, teksten, woorden uit het N.T.

Het boek is voortreffelijk uitgegeven en bevat goede illustraties, waarop korte, duidelijke toelichtingen worden gegeven. Een tekst- en naam- en zaakregister vergemakkelijkt het gebruik van dit boek voor allerlei doeleinden zeer.

Hier en daar vervalt de schrijver eenigszins in herhalingen, bijv. in de beschrijving van het voorval in Hand. 12 : 12–16 (blz. 40 en blz. 109).
J. N. S.

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

H. BERKHOF, *De Kerk en de Keizer*, Uitg. Mij ,,Holland", Amsterdam 1946, 182 blz., geb. f 5,90.

A quelque chose malheur est bon — dat Dr B. in 1942 moest onderduiken stelde hem in staat zijn tijd te besteden aan het schrijven van dit werk, dat bovendien nog op andere wijze aan de tijdsomstandigheden zijn ontstaan dankt. Want het was de tijd, dat van overheidswege gedacht werd aan een vanzelfsprekende, overheerschende staatsideologie, die dan — onder bepaalde verhoudingen — kon zijn die van een door den staat beschermde en gecontroleerde kerk. Zoo is het in het Oosten, zeker in het Oostromeinsche rijk, lang geweest — de erfenis van Constantijn, welke oudromeinsche verhoudingen voortzette. Het heeft zoomin dat

Byzantijnsche rijk als de Oostersche kerk tot blijvend voordeel gestrekt — integendeel. In het Westen, zeker in de middeleeuwen, was het anders; daar was een kerk, die getuigend tegen de overheid optrad en worstelde om vrij te zijn van overheidsvoogdij. Hoe oud is deze in wezen zoo heilzame traditie? Met Lietzmann verwijst Dr B. naar Ambrosius, maar de wortelen speurt hij reeds in het verloop van den Ariaanschen strijd, waar Constantijns (noodgedrongen) „eensgezindheidspolitiek'' Athanasius tegenover zich vond — het geheel een interessante worsteling tusschen de neutraliteitsverhouding (van kerk en staat), de staatskerk en de theocratie, waarbij de kerk lang niet altijd het theocratisch motief trouw bleef. In het Oosten won wat geijkt is als Byzantinisme; in het Westen worstelde een (te weinig gewaardeerde) Lucifer van Cagliari voor een profetisch-kritische houding der kerk — op de lange baan niet zonder winst.

Op diepzinnige wijze heeft Dr B. het verschil tusschen Oosten en Westen naar mentaliteit en niet minder naar theologisch onderscheid beschreven, daarnaast ruimte gevend aan de ontwikkeling der omstandigheden: volksverhuizing, Augustinus' denkbeelden, de pausen, enz. Hij eindigt met een actueel pleidooi voor de theocratie, maar een die de tolerantie niet uit- maar insluit. Hier ligt een probleem, dat de schr. niet behandelt— — wat in het kader van zijn studie ook niet behoefde.

Dr B. heeft een geleerd boek geschreven, maar in een eenvoudigen, beknopten, glashelderen vorm. Dat is een groote kunst, maar hij verstaat haar. Er ligt uitgebreide kerk- en dogmenhistorische kennis aan dit werk ten grondslag; de kerkelijke leek zal het ternauwernood merken, maar de historicus zal het weten te waardeeren en met respect kennisnemen van het documentair apparaat. LINDEBOOM

E. B. J. POSTMA, *Augustinus De Beata Vita, ingeleid en toegelicht*. H. J. Paris, Amsterdam, 1946, 274 blz., ing. f 6,50.

Gedurende het half jaar, dat Augustinus zich heeft teruggetrokken op een landgoed even buiten Milaan, om daar samen met enkele vrienden zich te bezinnen op wat de bekeering voor hem inhield en tegelijk zich voor te bereiden op den doop in den Paaschnacht van het jaar 387, zijn vele dialogen ontstaan, schriftelijke opteekening van een gesprek over allerlei onderwerpen. Op 13, 14 en 15 November stelde Augustinus aan de orde het Gelukzalig Leven, een thema, dat reeds behandeld was door Plato en Aristoteles, Cicero en Seneca, Plotinus en Porphyrius, om slechts enkele namen te noemen. Augustinus zet de lijn der antieke traditie voort, alleen met dit verschil: hij benadert het onderwerp ten slotte als een mensch, die zich onderworpen heeft aan de autoriteit der Katholieke kerk en besloten heeft zijn leven aan God te wijden. Dr Postma maakt nu den dialoog „De Beata Vita'' tot voorwerp van een grondige studie. De schrijver is filoloog. Juist dit laatste maakt zijn boek voor den theoloog buitengemeen interessant, deze ziet nu een figuur en een boekje, dat ook hem aangaat, bezien van uit den gezichtshoek en met den streng-methodischen aanpak der antieke filologie. Nu is Dr Postma niet de eerste, die zich met „De

Beata Vita" bezig houdt. Wörter, Thimme, Alfaric, Boyer, Hessen, Gilson en nog meerderen hebben al gewezen op de groote beteekenis van dezen dialoog in de ontwikkeling van Augustinus' denken. De omstreeks 1900 in de theologie zoo fel omstreden vraag naar den inhoud van Augustinus' bekeering in den tuin van Milaan: was zij er een tot het Christendom of tot het Neoplatonisme?, kan in een analyse van „De B.V." tot haar juiste proporties worden teruggebracht en op voorzichtige wijze worden beantwoord. In dezen dialoog kruisen elkaar vele invloeden: Cicero, Plotinus (of Porphyrius?) en de autoriteit der kerk zijn hier tezamen bijeen, en wij zijn getuige van een verbinding van vele stroomingen, waaruit de latere Augustinus, leeraar der genade, maar ook schrijver van de Confessiones, bisschop, maar ook filosoof, is voortgekomen. Terecht spreekt Dr Postma op blz. 206 van „een conglomeraat van gedachten uit verschillende werelden".

De schrijver geeft eerst een inleiding over de dialogen van Cassiciacum in het algemeen. Hij gaat daarbij ook in op de vraag, hoe het komt, dat de Confessiones, tien jaren later geschreven, ons andere dingen mededeelen over de bekeering van Augustinus dan de dialogen. Conservatief houdt Dr Postma vast aan de historische betrouwbaarheid van de Confessiones. T.a.v. de kwestie, of Augustinus nu tengevolge van een „dolor pectoris", zooals D. B. V. zegt, of van een geestelijke crisis, zooals de Confessiones mededeelen, lijkt mij zijn betoog tamelijk wel geslaagd. Op een ander punt geven de Confessiones m.i. de juiste toedracht niet weer, waar zij den indruk geven, dat de jonge Augustinus door het lezen van den Apostel Paulus tot bekeering gekomen zou zijn. Immers, de studie van Augustinus' genadeleer leert ons zien, hoe Paulus eerst na 391, ten volle pas ± 396, tot hem begon te spreken. Aan dit probleem gaat Dr Postma, zoowel in het eerste als in het vierde hoofdstuk, voorbij. En het is juist hier, dat de historiciteit der Conf. in het geding is.

Na de compositie van den dialoog in een tweede hoofdstuk besproken te hebben, geeft de schrijver in het derde een algemeene beschouwing over de beatitudo in de filosofie vóór Augustinus. Ook het N.T. krijgt hier een plaats. Het grootste interesse hebben wij wel voor het vierde hoofdstuk, waar we zien, hoe Stoa, Neoplatonisme en Christendom elkaar ontmoeten in „De B.V.". De conclusie van Dr Postma na een minutieus woordonderzoek is, dat Augustinus elementen en gedachten van velerlei herkomst op eigen oorspronkelijke wijze heeft samengevoegd, waarbij de boventoon Christelijk is. Alfaric en Thimme geven volgens hem dus aan het Neoplatonisme een te groote plaats.

De bewering van Theiler, dat het Neoplatonisme bij Augustinus voorkomt in den vorm, die Porphyrius daaraan gegeven heeft, is door Dr Postma m.i. niet afdoende weerlegd. De enkele opmerkingen van den schrijver op blz. 136 zijn daartoe niet voldoende. Het blijft merkwaardig, dat begrippen als *στέρησις*, *ἀπουσία ἀγαθον*, *πενία*, *ἔνδεια*, *πλήρωσις* bij Plotinus praedicaten zijn van de materie, van het niet-Zijn en van het Zijn, bij Augustinus daarentegen, evenals bij Porphyrius anthropologisch worden omgebogen en worden betrokken op den mensch. Men vergelijke overigens, wat ik in het Archief voor Kerkgeschiedenis, dl. 34 op blz. 133

vlg. over deze Neoplatonische begrippen geschreven heb.

Overigens — ik ben zeer dankbaar voor dit mooie, prachtig uitgegeven boek. En ik stel mij in de toekomst veel voor van een samenwerking tusschen filologen en theologen bij de bestudeering van de figuur, die ons maar niet loslaten wil: Augustinus. Vurig hoop ik, dat Dr Postma ons méér zal geven, b.v. over de Sermones.

Loosduinen A. F. N. LEKKERKERKER

A. B. W. M. KOK, *Dr Herman Bavinck*, S. J. P. Bakker, Amsterdam 1945, 95 blz.

Een waardig en daardoor sympathiek boekje over den grooten Gereformeerden dogmaticus, waarin vooral het beeld van zijn persoon met eerbied en vereering wordt geteekend, zijn jeugd, studietijd, zijn vriendschap met Snouck Hurgronje, zijn Franeker jaren, daarna zijn hoogleeraarschap te Kampen (1883–1902) en aan de Vrije Universiteit (tot zijn dood in 1921) en zijn verderen openbaren invloed. De S. geeft naast zijn eigen kenschets ook gaarne die van anderen, maar kiest ook goede citaten van Bavinck zelf, waarin zijn beginselen, zijn breedheid en zijn buitengewone gaven uitkomen. In het stuk over „De Katholiciteit van Christendom en Kerk", beter: van het geloof, lezen wij trekken, die sedert niet bepaald tot bloei gekomen schijnen. Behartigenswaardig zijn de citaten uit „De Welsprekendheid" voor vele predikers van nu. Bijzonder goed gekozen zijn ook de bladzijden aan het eind uit „Modernisme en Orthodoxie" en uit „De zekerheid des geloofs". Het eenvoudige geschrift bedoelt tot Bavinck zelf te leiden.

BAKHUIZEN VAN DEN BRINK

J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Protestantsche Kerkbouw*, S. Gouda Quint–D. Brouwer en Zn., Arnhem 1946, 98 blz., ing. f 5,25.

„De kerkbouw", zoo verklaarde de Duitsche bouwmeester Ludwig Bartning in 1929, „is in ondraaglijke mate met problemen belast en uitgeleverd aan het experiment". Nu moge ten onzent de experimenteerlust binnen redelijker grenzen beperkt zijn dan in Duitschland, toch zal niemand betwijfelen, dat wij op dit punt degelijke bouwkundige èn theologische bezinning en leiding dringend noodig hebben, vooral nu na den oorlog de behoefte aan nieuwe kerken acuut geworden is. De kerkbouw brengt ons terstond midden in de allerbelangrijkste vragen der theologie. Ieder kerkgebouw geeft, te midden van de steeds meer gesaeculariseerde en vertechniseerde omgeving waarin het staat, een getuigenis van het belijden der gemeente, die daar samenkomt. Daarom kan het geen Kerk onverschillig laten, hoe haar kerkgebouwen er uit zien. Dat de bouwmeester een zekere vrijheid mag hebben in zijn stijl — ofschoon hij nimmer zijn individueele willekeur mag uitvieren, want hij bouwt voor en namens de gemeente — moet evenzeer vaststaan als dat er aan zijn werk bepaalde theologische beginselen ten grondslag moeten

liggen, waarin de Kerk vorm geeft aan haar belijden. Ik meen dat iedere Kerk zich vroeg of laat over deze dingen zal moeten uitspreken. Deze studie van Prof. Bakhuizen van den Brink — de eerste van een serie, waaraan verschillende deskundigen medewerken — levert een uiterst waardevolle bijdrage om de inzichten op dit gebied te verhelderen: niet alleen wordt een overzicht gegeven van wat op het terrein van den protestantschen kerkbouw in binnen- en buitenland gedurende eenige eeuwen is gepresteerd en welke architectonische quaesties zich daarbij voordoen, maar ook worden de theologische grondgedachten instantelijk aan de orde gesteld.

In zijn historisch aperçu toont de schrijver aan, op welke wijze de problemen van den kerkbouw in de negentiende en twintigste eeuw onder oogen zijn gezien en in welke richtingen een oplossing werd gezocht. Hij bespreekt voorts den protestantschen kerkbouw voornamelijk in Nederland (waarbij hij er de aandacht op vestigt, dat onze zeventiende en achttiende eeuwsche kerken meer door de architectuur dan door de eischen van den eeredienst werden beheerscht), in Frankrijk en in Duitschland. Vooral in het laatste land kwamen in den loop der tijden alle vraagstukken aan de orde (o.a. kansel en altaar, koor, liturgisch centrum, kruisbouw, centrale bouw, as-bouw).

In zijn theologische beginselverklaring gaat Prof. B. v. d. B. uit van het m.i. juiste principe, dat de eenige bouwheer van een kerk de eeredienst is. Het kerkgebouw moet niet alleen ruimte scheppen voor den eeredienst, doch dezen ook duidelijk maken. Scherp vat de schrijver daarbij de dialectiek in het oog, die aan iederen kerkbouw eigen is, nl. dat God aan het huis niet gebonden is en 's menschen godsdienst ook niet, maar dat het gebouw er toch staat ten dienste van den eeredienst en ter eere Gods. Het moet een teeken zijn van Gods majesteit en waarheid. Het schijnt mij toe, dat in de verbinding van deze twee de grootste en bijkans onoplosbare moeilijkheid voor den bouwmeester ligt. Gods waarheid is immers Zijn barmhartigheid en trouw. Wanneer wij een kerkgebouw binnentreden, dan moet dat ons niet alleen klein en eerbiedig maken voor Gods majesteit, maar wij moeten tevens „in die heilige gebouwen de vrije gunst, die eeuwig Hem bewoog, Zijn liefelijkheid en schoonen dienst aanschouwen."

Sprekend over den eeredienst, is Prof. B. v. d. B. van meening, dat het Heilig Avondmaal daarvan den grondslag, de kern en het hoogtepunt vormt en dat Jezus zelf dit als zoodanig heeft aangewezen. Wel staan de prediking, de Doop en de overige elementen van den eeredienst daar in zeker opzicht gelijkwaardig naast, maar het Avondmaal neemt toch de normatieve positie in. Ik houd het voor discussie vatbaar, of op grond van het Nieuwe Testament het Avondmaal als grondvorm van den eeredienst kan worden gestempeld: de prediking heeft daar stellig geen geringeren nadruk. Maar bovendien meen ik, dat de theologische rangorde tusschen sacrament en prediking een andere is. In zoover de prediking ook sacramenteel van aard is — zij bestaat immers uit creatuurlijke menschenwoorden, waarvan God zich wil bedienen — staan prediking en sacrament naast elkander, zijn ze beide ondergeschikt aan het Woord,

de Openbaring Gods; maar ze zijn dat niet op precies dezelfde wijze. Men kan ook zeggen: het sacrament bindt de prediking en de prediking licht het sacrament toe, maar beide zijn niet in precies denzelfden graad van elkander afhankelijk. Het Woord kan er nog zijn zonder het sacrament, maar niet zonder de prediking. Dit beteekent geen miskenning van het sacrament, maar de erkenning dat de prediking, gemeten aan het Woord Gods, voorrang heeft.

Ook schijnt het mij niet juist toe, de incarnatie het groote sacrament Gods te noemen (blz. 67). Het stemt niet overeen met de definitie, die de schrijver zelf van het sacrament geeft, nl. een aan de menschen opgedragen handeling, waardoor God zijn heil schenkt op het geloof (blz. 66). De incarnatie daarentegen is niet aan de menschen opgedragen, zij is uitsluitend Gods eigen daad. Ook ontbreekt bij haar de afstand, die in het sacrament altijd aanwezig is tusschen res en sigmun; bij het sacrament moeten wij, met Augustinus en Calvijn, altijd de restrictie handhaven, dat Christus „quodammodo" in het teeken tegenwoordig is, maar van de incarnatie geldt, dat het Woord vleesch is gewòrden en dat de Zoon homoousios is aan den Vader.

Deze dingen hebben hun consequenties voor den kerkbouw. Zij spreken mee in den theologisch wel te benaderen, maar bouwkundig uiterst moeilijk te fixeeren verhouding van kansel, doopvont en avondmaalstafel. Prof. B. v. d. B. wil hier geen voorrang geven, samen vormen kansel en tafel [maar dan toch ook het doopvont] het „liturgisch centrum". Ik ben mij ervan bewust, dat de plaatsing van den kansel in het correcte midden, uit bouwkundig oogpunt niet altijd een gelukkig resultaat oplevert; bovendien dat hierdoor de gedachte, dat de prediking sacramenteel van aard is, op den achtergrond komt en het menschenwoord licht wordt verabsoluteerd. Wanneer echter de kansel niet in het midden staat, komt gemakkelijk hetzij de tafel alleen, hetzij tafel en doopvont te zamen, te veel in het centrum en wordt de rechte orde van prediking en sacrament verstoord. Natuurlijk is deze orde in de meeste gereformeerde kerken, door een al te nadrukkelijk op den voorgrond stellen van den, dikwijls rijk versierden, preekstoel, door het totaal ontbreken van de avondmaalstafel en door de vernedering van het doopvont tot een onaanzienlijk bekkentje, evenzeer verstoord. Anderzijds is het niet eenvoudig om van deze drie liturgische elementen een architectonisch-evenwichtig geheel te maken, zonder dat het een stijve opstelling wordt. Toch meen ik, dat het een eisch van bijbelsch-gereformeerd theologisch denken is, dat in de opstelling van kansel, doopvont en tafel uitkome, dat de verkondiging des Woords beslissend is voor het sacrament aleer het sacrament de verkondiging aan het Woord kan binden. Een centrale plaatsing van den kansel met tafel en doopvont daarvóór zal minder moeilijkheden opleveren naarmate er voor dit „liturgisch centrum" meer ruimte wordt geschapen. In het algemeen ben ik van meening, dat vele problemen vanzelf hun oplossing vinden, wanneer er in de kerk veel ruimte is — een eisch, die ook door den auteur met reden wordt gesteld. Als alles min of meer benauwd op elkaar gezet moet worden, komen de verlegenheden nog zooveel te meer uit.

Met instemming las ik, dat een koor, waarvoor menige protestantsche kerkbouwer nogal geporteerd is, door den schrijver wordt afgewezen. Het schept een sanctuarium en onderstelt altijd een zekere scheiding tusschen geestelijkheid en leeken en past daarom niet in een gereformeerde kerk, die als geheel de ruimte vormt, waar de gemeente samenkomt voor Gods aangezicht. Het pleidooi, dat Prof. B. v. d. B. voert voor het knielen, en dus voor daartoe geschikte banken, schijnt mij onweerlegbaar toe. Op het punt van de uitwendige vormen van gebed en andere liturgische handelingen vertoont ons gereformeerd protestantisme een aantal ondoordachtheden en gevoeligheden, die met gereformeerd-zijn niets te maken hebben. Minder geestdriftig kan ik zijn voor het leggen van de ingezamelde gaven op de Avondmaalstafel. De schrijver betoogt wel dat het hier geen offer geldt, maar het feit dat deze gaven juist op de tafel, waaraan wij alleen maar het offer van Christus zelf hebben te vieren, worden neergelegd, werkt dit misverstand toch wel in de hand.

Wat den plattegrond van het kerkgebouw betreft, bepleit Prof. B. v. d. B. den as-bouw. Of de centrale bouw door zoo groote bezwaren gedrukt wordt, dat hij het naast den as-bouw niet kan uithouden, acht ik de vraag. De gemeente als vergadering der geloovigen, geschaard rondom Woord en Sacrament, krijgt er een bijzonder accent door. Maar het kan alleen in groote kerken, anders krijgen kansel, tafel en doopvont te weinig ruimte. Hoezeer ook het grondplan in den vorm van een Grieksch kruis, gelijk dat in onze zeventiende eeuwsche kerken herhaaldelijk is toegepast, uit architectonisch oogpunt te waardeeren valt, ik geef toe, dat het voor den gereformeerden eeredienst niet past. In de Nieuwe Kerk te Haarlem b.v. komt de kansel ter wille daarvan op een eenigszins willekeurige plaats te staan. De ruimte er achter blijft ongebruikt — dat is niet het ergste, in een kerk moet zelfs een element van ondoelmatigheid zijn, want zij is altijd meer een huis Gods dan der menschen; maar deze ruimte valt eigenlijk buiten het geheel. Elders, b.v. te Maassluis en in de Noorderkerk te Amsterdam heeft men de oplossing gezocht door den kansel tegen een der pilaren te plaatsen en de stoelen en banken daar omheen scheef in het grondplan op te stellen; maar daardoor wordt de harmonie van het interieur verstoord. Om deze en andere redenen zal in het algemeen de as-bouw voor den protestantschen kerkbouw toch het meest aangewezen zijn.

Zeer instructief zijn de voorbeelden van modernen Zwitserschen kerkbouw, waarmee de schrijver zijn studie besluit, niet alleen om de goede oplossingen, maar niet minder om aan te toonen hoe het beslist niet moet (b.v. het orgel in het front).

Het boek, dat royaal is uitgegeven en van fraaie illustraties voorzien, worde bestudeerd door ieder, wien deze dingen ter harte gaan. Een gemeente, die een nieuwe kerk laat bouwen, doet een uiterst verantwoordelijke daad voor vele generaties. Deze studie draagt bij tot verdieping van die verantwoordelijkheid. W. F. Dankbaar

ZENDINGSWETENSCHAP

H. D. J. Boissevain, *De Zending in Oost en West*, Dl II. Drukkerij Hoenderloo (Zendingsstudie-Raad) [1946], VIII + 376 blz., ing. f 5,35, geb. f 6,10.

De uitgave van dit boek, dat reeds in 1943 ter perse was, is door de oorlogs- en na-oorlogsche omstandigheden vertraagd. Het geeft een uitnemend overzicht van het karakter en den arbeid der verschillende Nederlandsche Zendingsgenootschappen, voor zoover nog niet in het eerste deel behandeld, o.a. de Samenwerkende Corporaties van „Oegstgeest", de Geref. Zendingsbond, de Luthersche, Bazelsche, Chr. Geref. Zending, de Zending van de Prot. Kerk in Indië, van de Classis Amsterdam, van de Evang. Broedergemeente. Ook bv. de Ned. Zendingsschool, het Ned. Bijbelgenootschap en de Zendingsstudie-Raad zijn behandeld. Alles door bevoegde „insiders", onder redactie van den secretaris van den Zendingsstudie-Raad. Nu, na den oorlog, de Zending in nieuwe organisatorische en kerkelijke banen wordt geleid, en veel van het hier besprokene reeds tot het verleden behoort, is dit verzamelwerk een onontbeerlijk hulpmiddel om de geestelijke en historische achtergronden van den veelzijdig ontplooiden Nederlandschen zendingsarbeid te leeren kennen.

Ook Dl I is nog verkrijgbaar bij den Zendingsstudie-Raad, Utrechtsche weg 119, Zeist. W. F. Dankbaar

DOGMATIEK EN PRACTISCHE THEOLOGIE

Ds G. Meynen, *Wij moeten weer verder...* Bakker, Amsterdam, 1945, 56 blz.

In deze zeven toespraken richt de Gereformeerde predikant van Amsterdam-W zich tot de jongeren, meer in het bijzonder tot „onze jonge menschen". Het boekje is met ernst en liefde geschreven in een kerkelijke, maar goed verstaanbare taal en vertolkt een oprechte bekommering over het opgroeiend geslacht als „zaad der kerk".

Berkelbach van der Sprenkel

Dr J. Riemens, *Godsopenbaring en aanknoopingspunt. De ontmoeting van God en mensch.* H. J. Spruyt, Amsterdam 1946, 62 blz., geb. f 2,90.

In een twaalftal hoofdstukken doorwandelt de schrijver met ons vele terreinen, te veel om waarlijk te leeren kennen, wat hij wil, dat wij in ons zullen opnemen. Acht hoofdstukken combineeren „openbaring" met laatste zekerheid, met de niet-christelijke volken, met de Schrift, met Geest, Woord en Schrift, met kennis, met Kerk en Confessie, met Geloof en Ervaring en met de Toekomst; in 40 pagina's hebben wij dit te verstaan gekregen. De overige hoofdstukken zijn anthropologisch, handelende over 's menschen hulpeloosheid, godsdienstigheid, verdonkering en

aanknoopingspunt. In de voorrede deelt de schrijver ons mede dit werk ter hand te hebben genomen, omdat Korff het niet meer doen kon; het boek is aan zijn nagedachtenis opgedragen. Ongetwijfeld zal het bij ouderen onder ons vele herinneringen wakker roepen; hier hebben wij weer eens een ethisch-irenische stem, — niet zoo krachtig als van de „vaderen", niet zoo stug als van Ritschl zelf, maar toch het geluid van een van zijn nazaten. Maar zijn rust is verstoord, zijn theologie is aangevallen, hij heeft moeten beleven, dat er op een andere wijze over God en mensch gesproken wordt, op een wijze, die volgens hem aan den mensch tekort doet, of liever niet erkent, dat de mensch geschapen is (55). Maar Barth heeft toch een Lehre von der Schöpfung geschreven in welke 500 pagina's wel iets over de geschapenheid gezegd wordt. Hoe moeilijk blijkt het om af te leeren vanuit een natuurlijke theologie een leer der schepping op te bouwen; clandestien voert men daarbij toch de „bijzondere" openbaring in. Wanneer Jezus Christus aanknoopingspunt genoemd wordt (57) behoeft dit niet bedenkelijk te zijn. Maar aldus wordt dit geïnterpreteerd: „Zoo ontmoet de geestelijke rijkdom der suprahistorische grootheid van den historischen Jezus Christus het gegevene en vult dit aan en doordringt het" (58). Daaruit blijkt hoe deze Jezus langs comparatieven weg benaderd wordt, als ware hij onze superlativus. Zoo wordt de verkondiging opvoeding; en verzoening zoowel als verlossing komen in het gedrang. Toch valt het mij moeilijk over dit zoo vriendelijk geschreven boek kritisch te schrijven; het is met een zekere piëteit, dat men het leest. Maar de problemen liggen dieper dan dit boek reikt: is het voor menschen mogelijk om waarlijk over God te spreken, niet over een begrip of een voorstelling? Of maakt alleen God zelf dit mogelijk, door het wonder van Zijn Geest? En de consequenties strekken verder: wanneer er in den mensch een voor ons bereikbaar aanknoopingspunt is, wordt dan de verkondiging geen paedagogie of psychologie? Toch is elke bezinning op „openbaring" een deel van den zeer noodzakelijken theologischen arbeid; reden waarom wij den schrijver, die het op zijne wijze deed, dankbaar kunnen zijn. B. v. d. Spr.

Dr H. Kraemer, *De nieuwe koers in de Ned. Herv. Kerk.* D. A. Daamen, 's-Gravenhage 1946, 48 blz.

Dit is een rede, uitgesproken op de vergadering der Gereformeerde predikantenvereeniging van dit voorjaar in Utrecht. Het boekje is niet alleen fraai uitgegeven, het is ook in een prachtigen stijl geschreven; maar bovenal het is van een bewogenheid, die niet zal nalaten op den lezer diepen indruk te maken. Met bewonderenswaardige volharding en geduld zet deze merkwaardige man zijn campagne tegen de partij-ziekte der kerk door. Hij gaat voort „het gesprek" te voeren. Hoe lang nog? En dan is deze profetische figuur aan onze kerk voorbij gegaan; de dokter is aan het ziekbed geweest, heeft zijn adviezen gegeven en gaat naar andere patiënten. Zal men er acht op geven, of zal ieder in zijn eigen milieu ingekapseld de zendingstaak der kerk maar laten rusten. Na den oorlog hebben wij in korten tijd veel geestelijk goed verloren; hoe arm

wij ook in dit opzicht zijn, verstaan maar weinigen. Wanneer Kraemers ernst niet tot bekeering brengt, zullen wij, vrees ik, door harder hand tot elkaar gebracht moeten worden. En welke kansen zijn dan reeds gepasseerd!

B. v. d. Spr.

F. W. A. Korff, *Niemand heeft ooit God gezien.* I. N. Voorhoeve, Den Haag, z.j., 58 blz.

Een overdruk van een bijdrage in het verzamelwerk: ,,Dingen van waarde in ons leven'', 2e druk 1945. Een klare uiteenzetting van schrijvers opvatting over den Bijbel als Woord Gods; de titel doet vreemd aan; het opstel is helder en principieel, zooals K. dat kon. B. v. d. Spr.

W. J. Kooiman, *De Schriftlezing in den Eeredienst,* Openingscollege. Assen 1946, 14 blz., f 0,75.

Een overdruk uit Vox Theologica XVI 3; een rede met vele merkwaardige gegevens over een centraal deel van den eeredienst.

B. v. d. Spr.

P. J. Kromsigt, *De Verzoening, Het hart des Evangelies.* H. Veenman & Zonen, Wageningen z.j., 97 blz., f 2,90.

Deze lezingen zijn gehouden voor de ,,vereen. tot vestiging van bijz. leerstoelen'' en na den dood van den schrijver voor den druk verzorgd door Dr J. Ch. Kromsigt, die er een ,,woord vooraf'' aan toevoegde. De inhoud is in twee deelen gesplitst, een dogmenhistorisch overzicht en een positieve uiteenzetting. De dogmenhistorische behandeling loopt feitelijk over de drie hoofdtypen uit Aulèn's ,,verzoeningsgedachte'', over Irenaeus, Anselmus en Abaelardus en is doorloopend een polemiek met dit boek. Daarbij sluit aan een paragraaf over Schleiermacher en over Ritschl, ook beide polemiseerend. Het dogmatisch gedeelte heeft een korte behandeling van het pactum salutis met eenige polemiek tegen A. Kuyper, gelijk wij van den schrijver gewend zijn. Ook een korte paragraaf over de noodzakelijkheid der verzoening en een breede over de passieve en actieve gehoorzaamheid van Jezus Christus. Dit is het meest zelfstandige deel van het boek, waarin zelfs hier en daar een milde kritiek op den Heidelberger spreekt. Een exegetische behandeling van loca probantia (75–80) laat nog wel enkele vragen open. Een globale bespreking der verhouding van voorbeschikking en verzoening, vooral in verband met de prediking, besluit het boek. De aanteekeningen, door den schrijver niet uitgewerkt, zijn zoo weinig gepraeciseerd, dat zij gevoeglijk achterwege hadden kunnen blijven. De correcte zakelijke uiteenzetting wordt eerst recht levend door de herinneringen, die velen in de kerk aan den strijdvaardigen schrijver bewaren. B. v. d. Spr.

J. VAN DER LEEK, *In het huis mijns Gods,* Amsterdam, S. J. P. Bakker, 1946, 89 blz.

Een door en door eenvoudig boekje, dat geen pretentie heeft om allerlei liturgische vragen op te lossen, maar dat enkel bedoelt den doorsneekerkganger eenig besef bij te brengen van den gang en de beteekenis van de onderdeelen van den dienst. Het is zeer vlot geschreven. Dat reeds een derde druk noodig werd, laat zien, dat het gelezen wordt. We verheugen er ons in, dat op allerlei wijze en in allerlei toonaarden getracht wordt het bijwonen van den kerkedienst tot een blij en dankbaar vertoeven in des Heeren huis te maken. J. G. WOELDERINK

A. FABER, *Woord en Sacrament, Een beschouwing over een verantwoord liturgisch herstel.* S. Gouda Quint-D. Brouwer en Zoon, Arnhem 1946, 173 blz., geb. f 3,90.

De verschijning van dit boek, dat eerherstel van de liturgie bepleit, is een verheugend teeken des tijds. De liturgie komt het welwillend dilettantisme van voorgangers van jeugddiensten te boven, zij trekt in ruimen kring de belangstelling tot zich en, wat het voornaamste is, zij wordt voorwerp van nauwgezette theologische overweging.

Met groote dankbaarheid begroet ik daarom het boek van collega Faber, met wiens gedachten over hervorming en restauratie van den Protestantschen eeredienst ik geheel accoord ga. In zijn betoog sluit de schrijver zich aan bij het boekje van wijlen Prof. Wensinck „de Nederlandsche Hervormde Kerk en de Kerk van Christus", wanneer deze in het licht stelt, dat in onzen preekdienst de gemeente van hare rechten beroofd wordt, en pleit voor het Avondmaal als de centrale cultische handeling der Kerk. Terecht wordt hier een nieuwe waardeering van het sacrament gezien als voornaamste factor in het eerherstel der liturgie. Het sacrament is niet ondergeschikt aan de prediking, mag ook niet gezien worden als een hoogtepunt in het leven der gemeente, het Woord, de Logos komt tot ons in prediking en sacrament beide en het vleesch en bloed van Christus zijn de dagelijksche spijze en drank der gemeente.

Het boek van coll. Faber acht ik intusschen in de practische suggesties, die het aan de hand doet, sterker dan in zijn principieel theologische fundeering der liturgie. Blijkens een naschrift is de schrijver zich deze zwakheid zelf bewust. In het midden laat ik enkele punten, waarover ik met den schrijver theologisch diep van meening verschil, nl. zijn afwijzing eener incarnatietheologie en zijn oordeel over het Platonisme en zijn invloed op de christelijke theologie. Plato is hoe langer hoe meer de zondebok der theologen geworden. Het verwijt van dualisme en minachting van het stoffelijke en lichamelijke wil maar niet verstommen. Toch is deze visie m.i. schromelijk eenzijdig. Het is minstens evenzeer waar dat de Platonische traditie het zichtbare als transparant van het onzichtbare waardeert. Zoo is het b.v. te verklaren dat een Dionysius Areopagita tegelijk mysticus en sacramentalist en mystagoog is. Eenige voorzichtigheid in het theologisch oordeel is in dezen zeker geboden.

Erger is, dat de schrijver de liturgie een slechten dienst bewijst doordat

hij zich hier en daar wat denigreerend uitlaat over de theologische overweging van het sacrament zelve: ,,het gaat niet om het geven van een definitie", ,,veel ongeestelijk getheologiseer" (blz. 87). De verwijdering, die de theologische discussie soms teweeg bracht is betreurenswaardig (Luther, Zwingli, Calvijn) maar moeten wij niet leeren ,,to disagree without being disagreeable"? Aan een volledige sacramentstheologie bestaat juist zeer groote behoefte.

Het feit, dat de firma Gouda Quint-Brouwer het boek heeft uitgegeven is van bijkomstige en nochtans buitengewone beteekenis. Zij wordt hoe langer hoe meer centrum voor liturgische publicaties.

Moge het hier besproken boek de liturgische vernieuwing krachtig stimuleeren, doordat het velen brengt tot een ernstig overwegen van liturgische problemen. J. Loos

H. Kraemer en F. J. Pop, *Gedachten over de vernieuwing der theologische studie.* Boekencentrum N.V., 's Gravenhage 1946, 56 blz., f 1,25.

Een brochure waarvan de inhoud omgekeerd evenredig is aan het bescheiden formaat. In de eerste helft bespreekt Kraemer de theologische studie aan de universiteit. Hij behandelt de ,,heerlijkheid" dezer studie èn haar ,,demonie" (het gevaar dat men het inadaequate der theologische formuleeringen vergeet en ze verabsoluteert); pleit voor een echt-theologische en niet een godsdienstwetenschappelijke faculteit, waarin de vakken hun organische plaats vinden, en geeft ten slotte zijn visie op den opbouw der studie, daarbij de theologica biblica (onder den naam ,,phaenomenologie van de bijbelsche religie") bizonder accentueerend als het fundamenteelste vak.

Het opstel van Pop behandelt de theologische studie in de pastorie. Een vijftal moeilijkheden waardoor deze studie wordt belemmerd, wordt besproken, en de schrijver poogt wegen te vinden waarlangs hier aan tegemoet kan worden gekomen. Hij komt ten slotte tot een uitgewerkt plan, waarin hij pleit voor een centrale leiding door de kerk, die richting geven zal aan het studeeren in de pastorie, ten eerste door een tijdschrift dat litteratuur en problematiek der vakken behandelt (dat is er nu; het staat open voor àlle theologen!); ten tweede door studiekringen, door geografische ligging begrensd. Een plan dat zeker mogelijkheden biedt — als de predikanten maar doordrongen zijn van de noodzaak ervan.

H. W. Obbink

H. Faber, *Gedachten over de kerk in het vrijzinnig Christendom,* Van Loghum Slaterus' Uitg. Mij, Arnhem 1946, 112 blz.

In drie hoofdstukken behandelt de schrijver eerst gedachten over de kerk in de moderne theologie, vervolgens geeft hij critische beschouwingen en dan eindigt hij met uitzichten. Het eerste en laatste hoofdstuk waren reeds eerder gepubliceerd.

Hoewel men vooral met 't oog op de tegenwoordige kerkelijke situatie

vooral op het laatste hoofdstuk het zwaartepunt zou willen leggen, is de bedoeling van den schrijver deze op de twee eerste hoofdstukken te laten vallen.

Daar wordt ons geteekend hoe bij de oud-modernen het kerkbegrip plaats moest maken voor de vrije-gemeente-gedachte, totdat er een kentering kwam en de invloed der vrije-gemeente-gedachte sterk afnam ten gunste van het kerkbegrip.

In de critische beschouwingen worden de argumenten der oud-modernen onder de loupe genomen. Als het voornaamste resultaat van dit onderzoek ziet Faber, dat de ontwikkeling der kerkgedachte in een ander licht komt te staan en tegelijk hiermee het ideaal der vrije-gemeente een ander fundament in de historie blijkt te hebben dan men aanvankelijk meende.

De kerk stamt uit oudere bronnen dan de oudmodernen meenden en de vrije-gemeente-gedachte is niet die der eerste christengemeente, maar veeleer die van Kant en Rothe.

Schrijver heeft oog voor de waarde van beide: kerk en vrije-gemeente, en zou beide idealen met elkaar willen verbinden. Het wil mij echter voorkomen, dat hij de idealen van gemeente en „vrije gemeente" ten onrechte gelijk stelt.

Het boekje is ook voor leeken geschreven; op enkele na worden alle theologische termen verklaard. W. LEENDERTZ

WIJSBEGEERTE VAN DEN GODSDIENST EN ETHIEK

JHR M. C. T. VAN LENNEP, *De ontwikkeling der Inwendige Zending in Nederland*, Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1946. 216 blz., 8°, f 3.25.

Deze geschiedenis der Inwendige Zending in Nederland is de tweede, herziene en vermeerderde druk der eenige jaren geleden clandestien verschenen uitgave, die toen reeds haar weg, zij het op minder officieele wijze, gemakkelijk heeft gevonden. Wij hebben voor de bewerking allen lof. De indeeling is naar: Oorsprong, Wezen en taak, Arbeidsterreinen, Werkers en Samenwerking. Voornamelijk in de eerste twee hoofdstukken wordt rekenschap gegeven van de verhouding van Inwendige Zending en Kerk, eerst n.a.v. den ook in zijn oordeel op dit punt onovertroffen Wichern, vervolgens n.a.v. den nieuwen toestand in de N.H.K. Hier ontmoet men de reeds versleten vage termen als „kerkelijk inschakelen", „een overkoepelend kerkelijk orgaan" (44, 45). De S. maakt zich gelukkig geen ongewenschte illusies en blijft in zijn definitie op blz. 46 ruimte geven aan „vereenigingen en stichtingen al dan niet in naam en onder verantwoordelijkheid van de Kerk". Vooral bij het onderwerp Diaconessenhuizen treft ons weer de bezonkenheid van zijn inzicht, als de N.H.K. er op gewezen wordt, dat zij, zonder instelling van een nieuw vrouwelijk ambt, toch de diaconessengemeenschappen eenvoudig zou kunnen bekrachtigen als in ruimen zin in haar naam en opdracht den Heer der Kerk dienende (139). Intusschen zit hier een

verschuiving in het begrip Kerk. Nog eenvoudiger dan bekrachtigen zou o.i. zijn: erkennen; deze methode zou voor de Kerk in het algemeen aanbevelenswaardiger zijn dan zich organisatorisch steeds meer ondragelijke verantwoordelijkheid op den hals te halen. Een vraag: zijn er inderdaad niet-Hervormde Diaconessenhuizen in ons land, zooals de S. schijnt te suggereeren?

Het spreekt vanzelf, dat het degelijke boek, waarvan de historische fundeering in alle onderdeelen één der deugden is, rijkelijk beelden van vreeselijke geestelijke, moreele en lichamelijke ellende eenerzijds en van grenzenlooze toewijding en liefde anderzijds toont. Wij zouden het voor alle a.s. predikanten voorgeschreven willen zien. Om zijn indeeling en rustige typografische uitvoering, ondanks het bijna onnoemelijk aantal vereenigingen, dat ter sprake komt, die wij een verdienste achten, zou het gewenscht zijn in een volgenden druk òf de inhoudsopgave meer te détailleeren of een register toe te voegen. De uitgekozen bibliographie noemt voortreffelijke hoofdwerken en is daardoor meer waard dan menige zgn. complete litteratuurlijst. Dat juist aan personen in dit boek de noodige aandacht wordt besteeed, is nog een verdere verdienste. De I van Inwendige Zending op den omslag is buiten alle typografische verhouding; met een letter moet men niet een bladzijde verdeelen.

BAKHUIZEN VAN DEN BRINK

L. VAN KLINKEN, *Wijsgeerige achtergronden van de paedagogische verscheidenheid bij het Lager onderwijs in Nederland in de 20e eeuw*, J. H. Kok N.V., Kampen, 1946, 216 p.

De schr. is op grond van dit geschrift aan de Vrije Universiteit bevorderd tot doctor in de faculteit der Letteren en Wijsbegeerte. Een alleszins gerechtvaardigde promotie. Want de schr. geeft blijk van een grondige studie van zijn onderwerp en van het vermogen daarvan rekenschap te geven in een goed geordend, overzichtelijk en zeer leesbaar geschreven verslag.

Naar hij op de eerste pag. der Inleiding meedeelt, heeft hij zich in deze studie tot taak gesteld te tonen, dat de paedagogiek een wijsgerig vak is en ten nauwste samenhangt met theologie en filosofie. Hij wil dit doen „door de wijsgerige achtergronden van de hedendaagse paedagogische verscheidenheid in ons land aan te wijzen, te belichten en in kaart te brengen". Daartoe bespreekt hij in Hfdst. I de hoofdlijnen van het wijsgerig-paed. leven in Nederland in de twintigste eeuw; in Hfdst. II stelt hij een critisch onderzoek in naar de samenhang tussen wijsbegeerte en paedagogiek en in Hfdst. III bespreekt hij de wijsgerige achtergronden van enkele speciale gebieden der paedagogiek.

In elk dezer hoofdstukken bespreekt hij vier stromingen, te weten het Psychisch Monisme, het Bijbels Personalisme, de Neo-Scholastiek en het Calvinisme. Daarmede heeft hij ongetwijfeld de belangrijkste stromingen in ons land getroffen. Had hij er nog een uitbreiding aan willen geven, die zeker zijn hoofdstelling nader bevestigd zou hebben, en tevens als waarschuwend voorbeeld had kunnen dienen, dan zou hij nog de pogingen

hebben kunnen vermelden om zo iets als een nationaal-socialistische paedagogiek in ons land te introduceren.

Gelijk ik reeds zeide, toont de schr. zich een zeer belezen man, en dat niet alleen naar de quantiteit van zijn lectuur, maar ook naar de wijze waarop hij gestudeerd heeft. Uiteraard kan de schr. dezer regelen dit het best controleren ten opzichte van de beschrijving der tweede van de bovengenoemde stromingen. En dan kan hij constateren, dat de schr., hoewel hij zelf vermoedelijk dichter bij de vierde der genoemde stromingen staat, met grote nauwgezetheid, zonder enig vooroordeel en volkomen correct zich van zijn fenomenologische taak heeft gekweten. En dit geldt, naar ik meen, ook voor de beschrijving van Psychisch Monisme en Neo-Scholastiek.

Zodoende is eigenlijk het enige in dit boek, waar ik enige bedenking tegen heb, de aanduiding ,,critisch onderzoek" in de titel van het tweede hoofdstuk. Me dunkt dat daar had moeten staan: Fenomenologische descriptie, want slechts uiterst zeldzaam en met grote bescheidenheid wijkt de schr. af van de nauwgezette weergave en critiseert hij van uit eigen standpunt de weergegeven meningen. Die bescheidenheid spreekt zich trouwens ook uit in de titel van het boek zelf. Immers de beperking ,,bij het L.O." had voor de hoofdstelling wel achterwege kunnen blijven, al kan zij verdedigd worden op grond ervan, dat in het derde hoofdstuk over de speciale punten van didactiek en schoolorganisatie (ook de tucht en de lichamelijke opvoeding worden behandeld) in hoofdzaak wel L.O.-vragen aan de orde komen. PH. KOHNSTAMM

ONTVANGEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

Dr W. AALDERS, *De Oerchristelijke Gemeente*, J. Niemeyer, Groningen 1946, 164 blz., geb.

Dr P. J. KROMSIGT, *De Verzoening*, H. Veenman en Zonen, Wageningen 1946, 97 blz., geb. f 2,90.

I. P. C. VAN 'T HOF, *Het Zendingsbegrip van Karl Barth*, Drukkerij Hoenderloo (Zendings-Studieraad) 1946, 135 blz.

L. H. CORNELISSE O.P., *Geloof zonder prediking*, J. J. Romen en Zn, Roermond 1946, 320 blz.

P. PLACIED TEMPELS, O.F.M., *Bantoe-Filosofie* (Kongo-Overzee Bibliotheek, IV), De Sikkel, Antwerpen 1946, 115 blz.

HEINRICH VOGEL, *Noodrantsoen* (vert. Ds A. M. Knottnerus), G. F. Callenbach, Nijkerk [1946], 211 blz., geb. f 3,75.

W. F. GOLTERMAN, *De Liturgie van de Eeredienst* (Openb. les), Uitg. vanwege de Doopsgez. Sociëteit, 1946, 19 blz.

H. N. RIDDERBOS, *Zelfopenbaring en zelfverberging. Het historisch karakter van Jezus' zelfopenbaring volgens de synoptische Evangeliën*, J. H. Kok, N.V., Kampen 1946, 87 blz., ing. f 1,90.

B. TER HAAR, *Kerkgeschiedenis. Eenvoudig lesboekje voor het godsdienstonderwijs*, Van Gorcum en Comp., Assen 1946[3], 44 blz., ing. f 0,45.

C. W. NORTIER, *Paulus Tosari, predikant te Modjowarno 1848–1882*, (Serie: Lichtstralen op den akker der wereld), Drukkerij Hoenderloo (Zendingsstudie-Raad) 1946, 36 blz., ing. f 0,67.

C. W. NORTIER, *Een Indonesische Kerk in opbouw* (Serie: Lichtstralen op den akker der wereld), Drukkerij Hoenderloo (Zendingsstudie-Raad) 1946, 19 blz., ing. f 0,42.

Zending in Indonesië, Verslag en rapporten van de Zendingsconferentie te Batavia gehouden 10–20 Aug. 1946, ingeleid en van aanteekeningen voorzien door J. C. HOEKENDIJK, Boekencentrum, 's-Grav. 1946; 137 blz., ing. f 2,—.

ALPH. MULDERS, *Missie en Wetenschap* (Diës-rede, Univ. Nijmegen), Dekker en Van de Vegt, Nijmegen 1946, 24 blz.

H. DE VOS, *De Christelijke Idee der Humaniteit* (oratie), Van Gorcum & Comp., Assen 1947, 30 blz., ing. f 1,25.

TIJDSCHRIFTEN

Vox Theologica, 17de jrg., no 1, Oct. 1946.
W. P. ten Kate, Woord tot eerste jaars. D. Tromp, Theocratie en Democratie. Dr W. F. Golterman, Enkele opmerkingen over het Symbolo-Fideïsme.

Vox Theologica, 17de jrg., no 2, Nov. 1946.
Artikelen over „Woord en Geest" van Dr O. Noordmans, Ds J. G. Woelderink en Prof. Dr W. Grossouw.

Kerk en Eeredienst, 1ste jrg., no 6.
G. v. d. Leeuw, Gez. 2. A. R. Hulst, Liturgie in het O.T. G. Sevenster, Liturgie in het N.T. J. H. Smit Sibinga, Een nieuw kanselboek. G. v. d. Leeuw, Muziek in den eeredienst. P. J. F. van Voorst Vader, Gemeentezang en koorzang. A. Faber, Eeredienst en herkerstening. P. Fagel, Advent en Kerstfeest in het gezin.

Bijdragen, uitgegeven door de phil. en theol. faculteiten der Noord- en Zuid-Nederlandsche Jezuïeten, Dl. VII, 1946, afl. 2.
L. Vanderkerken, Menschelijke liefde en vriendschap. P. Hoenen, De structuur van het systeem der klassieke syllogismen. H. Ruding, Het begrip Persoon in de leer omtrent de hypostatische vereeniging. C. Sträter, Christus en de Tijd. A. van Kol, Moraalproblemen: Het nuttigen van de H. Hostie. P. Smulders, Oud-christelijke schrijvers in Engelsche vertaling. Redactie, Christus' plaats in Thomas' moraalsysteem.

Alg. Ned. Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, 39ste jrg., afl. 1, Oct. 1946.
Prof. Dr H. J. Pos, In memoriam Ernst Cassirer. Prof. Dr H. Dooyeweerd, De verhouding van individu en gemeenschap rechtswijsgeerig bezien. Jhr Mr C. M. O. van Nispen tot Sevenaer, Individu en gemeenschap. Dr W. B. Helmich, Individu-Gemeenschap als Deel-Geheel-Verhouding.

Theologie en Practijk, 6de jrg., no 11, Dec. 1946.
Dr P. D. Tjalsma, Christus de Heer. Dr M. C. van Mourik Broekman, Rechts- en links-modernisme. Dr P. D. van Royen, Het antwoord van Prof. Kraemer. Hilbrandt Boschma, Mededeelingen uit de praktijk (Begrafenisformule).

Theologie en Practijk, 7de jrg., no 1, Jan. 1947.
M. A. Beek, Het Oude Testament in het licht der jongste opgravingen. De Bijbel in de Ned. beeldende kunst van deze tijd. H. Faber, Kroniek.

Wending, jrg. 1, no 10, Dec. 1946.
o.a. Reinhold von Thadden, De moderne mens in de Kerk. Alex. Johnson, Bisschop Eivind Berggrav. A. E. Loen, Cultuurwetenschap. Gerard van Klinkenberg, Confrontatie met Christus.

Wending, jrg. 1, no 11, Jan. 1947.
o.a. W. Banning, Volkskerk en politiek. J. Ellul, Problemen van het Christendom van heden. Ph. J. Idenburg, Spanningen in de Unesco. J. de Graaf, Sergius Boelgakov.

Vox Theologica, 17de jrg, no 3, Jan. 1947.
P. D. Tjalsma, De religie zonder God van Georg Simmel. G. C. Berkouwer, Metanoia? W. F. Golterman, Enkele opmerkingen over het Symbolo-Fideïsme.

Christendom, Vol. XI, Nr 4, Autumn 1946.
Winston L. King, What the army taught me about the church. R. E. Wolseley, The Church: Press Bulwark of Denominational Sovereignty. W. A. Visser 't Hooft, Christ Himself the Author of Unity. Scott Francis Brenner, Philip Schaff the Liturgist. Paul Geren, A Litany of despair and praise. John Henderson Powell Jr, Bishops, Priests and Presbyters. Herbert W. Newell, One holy, Catholic Church. W. Norman Pittenger, Religion and morality. William W. Sweet, Cultural Pluralism in the American Tradition Contributions from Northern and Central Europe.

Theology Today, Vol. III, Nr 3, Oct. 1946.
F. W. Dillistone, The Problem of Language. Hugh T. Kerr Jr., The Reformation Testimony. Paul C. Johnston, The Inspiration of God. Erich Frank, Faith and Reason. Wilhelm Pauck, Luther and the Reformation. Paul L. Lehmann, The Reformers' Use of the Bible. Hunter B. Blakely, The Gospel of Paul: a study of the Prison Epistles. J. M. Shaw, The theology of P. T. Forsyth. H. Richard Niebuhr, The Doctrine of the Trinity and the Unity of the Church. Hugh T. Kerr Jr., Theological Table-Talk. Eimer G. Homrighausen, The Church in the World.

The Harvard Theological Review, Vol. XXXIX, nr 4, Oct. 1946.
Robert Manson Myers, Fifty sermons on Handel's Messiah. Hans Lewy, A Latin Hymn to the creator ascribed to Plato. Truesdell S. Brown, Euhemerus and the Historians.

BERICHTEN

Op 7 Januari 1947 hield het *Kerkhistorisch Gezelschap* zijn tweede vergadering in het Instituut voor Religieuze en Kerkelijke Kunst te Utrecht. Mej. Dr C. W. Roldanus hield een referaat, getiteld „Schemerlicht in een duister geval", waarin zij het in het midden der zeventiende eeuw in Engeland verschenen pamflet over den „Fur praedestinatus" behandelde, dat werd toegeschreven aan Bisschop Sancroft, doch dat door Dr R. gehouden wordt voor een vertaling van het in 1619 verschenen pamflet van Slatius. De schriftelijke critiek werd geleverd door Dr W. Aalders. Dr H. A. Enno van Gelder deed een mededeeling over den godsdienst van Iwan den Verschrikkelijke en Ds H. J. Jaanus over het adviseerend optreden van confessores uit de gemeenten onder het kruis in den kerkeraad van Delft na 1572, vergelijkbaar met de functie van oud-illegalen in den tegenwoordigen tijd. Ten slotte maakte Prof. Dr M. J. A. de Vrijer melding van een Series Lectionum der Utrechtsche Universiteit uit het jaar 1656, onlangs door de Bazelsche aan de Utrechtsche Universiteit ten geschenke gegeven. W. F. D.

Zomercursus van de Faculteit der Godgeleerdheid aan de Leidsche Universiteit. Van 20 Mei tot 6 Juni 1947, een week vóór en twee weken na Pinksteren, wordt in Leiden een zomercursus voor Predikanten uitgeschreven. De colleges en de bijeenkomsten van disputen en werkgezelschappen vinden plaats op de Dins-, Woens-, Donder- en Vrijdagen. De rooster vermeldt:

Dinsdag:

9–10 Prof. de Boer, Exegese Oude Testament (Jes. 38 : 9–20).
10–11 Prof. de Boer, Individualiteit in het Oude Testament.
11–12 Prof. Banning, Christendom en Communisme.
3– 4 Prof. Heering, Wijsgeerige grondslagen voor een chr. leer omtrent de menschelijke ziel.
4– 5 (20 en 27 Mei) Dr H. Berkhof, Theologie der overheid.
(3 Juni) Dr J. C. Roose, Zielszorg.

Woensdag:

9–10 Prof. de Zwaan, Loontheologie in de Evangeliën en bij Paulus.
10–11 Prof. Sevenster, Hoofdproblemen uit de Evangeliën.
11–12 Prof. de Buck, De hervorming van Echnaton.
3– 4 Prof. Sevenster, Practische theologie.
4– 5 (21 Mei) Ds S. H. J. James, Preekkunde.
(28 Mei) Dr W. H. Beekenkamp, Liturgiek.
(4 Juni) Dr P. D. Tjalsma, Preekkunde.

Donderdag:

9–10 Prof. van Holk, De wijsgeerige discussie over den mensch.
10–11 Prof. van Holk, De aspecten der bevindelijkheid in de wijsgeerige analyse.

11–12 Prof. Kraemer, Opmerkingen over de mythe.
3– 4 Prof. Miskotte, De leer van de heiligheid Gods in verband met het existentialisme.
4– 5 (22 Mei) Ds J. de Graaf, De leer over de goddelijke Wijsheid in de russische godsdienstwijsbegeerte.
(29 Mei) Ds F. J. Pop, Kerk en wereld.
(5 Juni) Dr J. L. Springer, Het godsprobleem bij den modernen mensch.

Vrijdag:
9–11 Prof. Bakhuizen van den Brink, De traditie in het katholicisme en het protestantisme.
11–12 Prof. Kraemer, Söderblom's ,,The living God'', over de synthese van godsdienstwetenschap en theologie.
3– 4 Dr W. F. Dankbaar, Hedendaagsche vraagstukken in de Zendingswetenschap.
4– 5 (23 Mei) Mej. C. Boer, Jeugd en Kerk.
(30 Mei) Ds A. van Biemen, Handarbeiders en Kerk.
(6 Juni) Dr E. L. Smelik, Intellectueelen en Kerk.

Des avonds vinden er bijeenkomsten der studentendisputen met hun réunisten plaats, alsmede bijeenkomsten van werkgezelschappen, waarin nader op onderdeelen der theologie wordt ingegaan, terwijl er ruimschoots gelegenheid zal zijn, het leven der huidige universitaire gemeenschap mede te maken.

Deze zomercursus is in de eerste plaats bedoeld voor oud-leerlingen der Leidsche theologische faculteit. Indien de plaatsruimte dit toelaat, zullen theologen, die elders studeerden, dezen cursus ook kunnen volgen.

De inschrijving moet vóór 1 Mei 1947 geschieden bij den ab-actis der theol. faculteit, Prof. Dr J. N. Bakhuizen van den Brink, Rapenburg 40, Leiden. De deelnemerskaart, die in den aanvang van Mei den ingeschrevenen zal worden toegezonden, omvat 1. toegangsbewijs tot de colleges; 2. maaltijdcoupons voor lunch en diner op de collegedagen; 3. huisvesting. De prijs bedraagt f 25.—. Wanneer men zelf voor maaltijden en huisvesting zorg kan dragen, bedragen de kosten f 5,—. Degenen, die voor ambtsbezigheden tijdens de weekends naar hun woonplaats moeten reizen, kunnen een gedeeltelijke vergoeding hunner reiskosten bekomen uit een hiertoe gevormd fonds.

HET KERNWOORD DER RELIGIE

DOOR

DR C. J. BLEEKER

Amsterdam

Het surrogaat speelde de laatste jaren een voorname rol in het leven der menschen. Daar de echte voedingsstoffen ontbraken en deugdelijk materiaal voor kleeding en schoeisel schaarsch werd, leerde men zich behelpen met vervangingsmiddelen. In tijden van gebrek, moet men genoegen nemen met namaak. Zoodra de schaarschte aan goede grondstoffen gaat wijken, komt de begeerte naar het echte en onvervalschte met onweerstaanbaren drang naar boven. En het is, alsof de mensch opeens genoeg krijgt van alle surrogaten, die hem vruchteloos paaien met de illusie, dat hij het echte te pakken heeft, want hij verliest toch nimmer het besef, dat hij bedot wordt. Deze afkeer tegen het onechte geldt niet alleen de bedriegelijke namaakselen der materieele goederen, maar strekt zich ook uit over de nabootsingen van geestelijke waarden. De wereld was een tijd lang zóó vervuld van leugen en schijn-cultuur, dat een rechtgeaard mensch een hartgrondigen hekel heeft gekregen aan alles wat niet echt en waarachtig is. Als een gezonde reactie openbaart zich daarin het spontane verlangen van het menschenhart naar het ware en het oorspronkelijke.

In het bijzonder op het terrein van den godsdienst gaat men kieskeuriger worden. Dat is een verblijdend verschijnsel. De religie heeft steeds een duidelijken afstand moeten bewaren tegenover personen en bewegingen, die onder de mom van godsdienstige wijding een satanisch spel speelden met de domheid en de hartstochten der menschen. In de afgeloopen jaren werd de strijd tegen de pseudo-religie zóó spannend en hachelijk, dat men algemeen het gevoel kreeg, dat in dit pleit over het voortbestaan van den waren godsdienst zou worden beslist. Nu deze kamp ten gunste van de echte religie uitgevallen is, doet zich sterker dan te voren de noodzaak gevoelen een criterium te zoeken, waarmee men op feillooze manier ware religie van valsche kan onderscheiden.

Het is dus allereerst een godsdienstig belang, dat er een scherpe grens getrokken kan worden tusschen het religieuze en het pseudo-religieuze, het niet-religieuze. De religie waakt met het instinct van het zelfbehoud voor haar zuiverheid. Ten tweede is het een

aangelegenheid van de wetenschap. Het ideaal van elke wetenschap is immers het begrijpen, het met den geest omvatten, het intellectueel doorlichten van het object harer studie. In dit geval wenscht de denkende mensch den zin van dat wonderlijke en veelzijdige verschijnsel, dat religie heet, te verstaan. Ten derde is de theologie, die merkwaardige combinatie van godsdienstige gegrepenheid en wetenschappelijke bezinning, hoogelijk geïnteresseerd bij een onderzoek naar de grondfactoren van den godsdienst. Want het Christelijk geloof bezit een bepaalde opinie over de wezenlijke elementen van zijn structuur en de theologie opereert voortdurend met zekere, zij het tamelijk vaag belijnde voorstellingen over den waren aard van de vroomheid. Het kan haar dus niet onverschillig laten, hoe men in het algemeen het gebied van de religie meent te moeten begrenzen.

Dit onderzoek naar de typische trekken van de religie valt onder de competentie van de godsdienstwetenschap en wel speciaal van die studievakken, die men phaenomenologie en typologie pleegt te noemen. Dit artikel geeft dus geen antwoord op de in zichzelf belangrijke theologische vraag naar het beginsel van het geloof, maar wil slechts een bijdrage zijn tot het zoeken en opstellen van een criterium, dat de genoemde wetenschappen en ook de godsdienstwijsbegeerte bij hun arbeid zouden kunnen gebruiken. In deze studiën is dit criterium zoowel het begin als het einde van alle onderzoekingen. Men vangt aan met een intuïtief gevoeld, nauwelijks geformuleerd, axiomatisch begrip van wat godsdienst eigenlijk is. En men werkt heen naar een laatste formule, waaronder alle verschijnselen, die godsdienstige kwaliteit bezitten, gevangen kunnen worden. Het opstellen van deze allerlaatste definitie is een ontzaglijk moeilijk werk, een waagstuk, tenslotte een visie, gesteund door gedegen kennis. In deze visionaire greep doet zich telkens weer een element van voorkeur en persoonlijk inzicht gelden. Het is interessant na te gaan, hoe deze factor verweven is in alle pogingen om het kernwoord der religie te vatten. Dan ontwaart men de dynamiek van het denken over den godsdienst en krijgt men oog voor het verheven schouwspel van het worstelen van den menschelijken geest met het verstaan der heiligste waarden op aarde, een worsteling, die zich voordoet als een moeizaam en geleidelijk benaderen van de waarheid.

Het onderzoek heeft verschillende wegen bewandeld om het typisch godsdienstige te formuleeren. Zoo heeft de wijsbegeerte van den godsdienst zich gedurig met deze vraag bezig gehouden. Deze beschouwingen zijn voor de phaenomenologie van den godsdienst niet van belang ontbloot. Zij schenken een algemeen begrip van de methodologische moeilijkheden, waar elke poging tot begripsbepaling mee te worstelen heeft. Indien zij ons niet mochten leeren hoe men het wel moet aanpakken, zoo waarschuwen zij er ons in elk geval voor, hoe men het niet moet doen.

H. de Vos licht ons in zijn desbetreffend boek voortreffelijk in over de perikelen, waarin de wijsbegeerte van den godsdienst zich begeeft, wanneer zij zich aangordt om het wezen van den godsdienst te bepalen [1]). Wij volgen de Vos een eindweegs op den voet. Hij laat allereerst een aantal opvattingen van het wezen van den godsdienst de revue passeeren. Daaronder verdient de these van E. Troeltsch nog steeds de aandacht: hij onderscheidt drie wezensbegrippen, die onderling nauw samenhangen: 1e een abstractie, een norm, een begrip; 2e een entelechie en 3e een ideaalbegrip, of samenvattend: „Das Wesen ist eine intuitieve Abstraktion, eine religiös-ethische Kritik, ein bewegliches Entwicklungsbegriff und das für die gestaltende und neuverknüpfende Arbeit der Zukunft einzusetzende Ideal". H. Scholz en P. Tillich hebben zich in hoofdzaak bij deze definitie aangesloten. H. T. de Graaf gaf de voorkeur aan de term „beginsel", die hij normatief opvatte en tevens als de aanduiding van het eigenaardige van den godsdienst wilde gebruiken. Concludeerend kan men zeggen, dat drie begripsomschrijvingen domineeren: het wezen als norm, als entelechie en als het geheel der hoofdzaken. De Vos kiest voor de laatste. Hij verdoezelt daarbij geenszins de moeilijkheden, die de poging tot het onderscheiden van hoofdzaken en bijzaken met zich meebrengt. Men kan de vraag naar het wezen van den godsdienst ook nog van een anderen kant aanpakken door nl. het subject van den godsdienst in het oog te vatten en zich af te vragen welke de „werkvorm" van den godsdienstigen mensch is. Dit voert tot de bekende probleemstelling of de godsdienst verbonden is met het denken, dan wel met het willen of het voelen. De Vos acht het geloof constitutief te zijn voor den godsdienst. Dit geloof heeft een inhoud: het richt zich op God. Tot een wezensbepaling van het object

---

[1]) H. de Vos, *Inleiding tot de Wijsbegeerte van den Godsdienst*, Assen, Van Gorcum en Comp. N.V., 1937, blz. 66 vlgg.

van den godsdienst behoort volgens de Vos, dat God als een werkelijkheid wordt opgevat, dat Hij dus een ens realissimum is, dat Hij een ens perfectissimum is, dat Hij heilig is en als samenvatting van de genoemde uitspraken, dat God geest is. Uitgaande van deze wezensbepaling oefent de Vos kritiek uit op een aantal godsdienstwijsgeerige theorieën, die aan deze materie geweld aandoen en die het karakteristiek religieuze laten vervluchtigen. Dit geheele betoog van de Vos levert voor ons vraagstuk ongetwijfeld methodologische winst op, maar toont overigens duidelijk aan, dat een dergelijke wezensbepaling in het formeele blijft steken en bovendien gevaar loopt essentieele elementen van de religie te verwaarloozen.

De logica van den vorschenden geest leidt in de tweede plaats tot de poging om het typisch religieuze te bepalen door den godsdienst scherp af te grenzen tegen verwante gebieden. F. D. E. Schleiermacher ging voorop met zijn beroemde betoog, dat godsdienst noch een weten, noch een doen is: ,,Wahre Wissenschaft ist vollendete Anschauung; wahre Praxis ist selbsterzeugte Bildung und Kunst; wahre Religion ist Sinn und Geschmack für das Unendliche.'' H. Scholz volgde in een fraaie analyse van de trekken van verwantschap tusschen godsdienst eenerzijds, metaphysica, zedelijk besef, aesthetische ervaringen en erotische gevoelens anderzijds [1]. Hij laat ons begrijpen, dat godsdienst kategoriaal verwant is met metaphysica en zedelijk besef, doordat op alle drie gebieden de kategorie van het absolute normatief is. De verwantschap van godsdienst met schoonheidsontroeringen en erotische stemmingen moet phaenomenologisch benaderd worden en zal dan blijken te bestaan in den sterken nadruk op het gevoelsmoment, dat deze drie verschillende belevenissen ieder op eigen wijze vertoonen. Sterker dan de overeenkomst spreekt echter het verschil. Metaphysica en godsdienst, die zich beide richten op het absolute, worden als zoodanig gekenmerkt door een transcendentale houding des geestes. De metaphysica berust echter in de eerste plaats op een denkactiviteit en pas in de tweede plaats op een bepaalde levenshouding. Bij den godsdienst is deze verhouding juist omgekeerd: het denken is secundair; de levensverhouding primair. Beslissend is bovenal, dat de ervaringen, waaruit de godsdienst geboren wordt van akosmistischen aard zijn, terwijl de ervaringen, waar de metaphysica op stoelt, een kosmisch karakter hebben. De metaphysische kategorie van het absolute is ruimer en daardoor

[1]) H. Scholz, *Religionsphilosophie*, Berlin, Reuther en Reichard, 1921, S. 217 flg.

bleeker dan de godsdienstige. Ook het zedelijk bewustzijn heeft weet van absolute waarden. Het bezit zelfs akosmistische kwaliteit. Doch het onderscheid tusschen het ethische en het religieuze besef bestaat hierin, dat het absolute in de ethiek een idee blijft, terwijl het in den godsdienst een werkelijkheid voorstelt. Wat vervolgens de overeenkomst tusschen de aesthetische en de religieuze emotie betreft, zoo valt het niet moeilijk in te zien, dat zij beide getuigen van een intense gevoelsgeladenheid. Het verschil springt echter ook direct in het oog: de aesthetische beschouwingswijze heeft geen belang bij de realiteit van haar object, terwijl het godsdienstig geloof daarbij hevig is geïnteresseerd. Tenslotte is er nog een merkwaardige correlatie tusschen godsdienstige en erotische stemmingen. Zij stemmen overeen in het matelooze, het onbegrijpelijke van wat de mensch ondergaat en in den drang naar vereeniging met het object der genegenheid. Toch kan men gemakkelijk het verschil onderkennen. Het erotische is slechts in zijn soort onvergelijkelijk met iets anders. Het goddelijke is absoluut onvergelijkelijk.

Een dergelijke begripsontleding is uiterst spiritueel, getuigt van een fijn gevoel voor verschil in kwaliteit en kan ook verhelderend werken. Doch zij brengt ons niet verder dan tot de peripherie. Een onderzoeker met temperament voelt zich daaraan bekocht: hij wil trachten het probleem in de roos te treffen. Daarom trekt hij de stoute schoenen aan en waagt hij zich aan het opstellen van een definitie van den godsdienst. Een zeer hachelijke onderneming! J. B. Pratt deelt mede, dat J. H. Leuba 48 definities opsomt, door even zooveel groote mannen opgesteld [1]). Ondeugend merkt hij op, dat Leuba er twee van zijn eigen vinding aan toe voegde, klaarblijkelijk om het halve hondertal vol te maken. Pratt zelf stelt de volgende definitie voor: „Religion is the serious and social attitude of individuals or communities toward the power or powers which they conceive as having ultimate control over their interests and destinies". Deze formuleering heeft de instemming gevonden van den Zweedschen godsdiensthistoricus Geo Widengren, opnieuw een bewijs, hoe frequent de aanraking is tusschen de godsdienstgeschiedenis, plus de phaenomenologie, die men tot de historische vakken moet rekenen èn de wijsgeerig-psychologische bestudeering van den godsdienst. Wat de waarde van de door Pratt geboden definitie betreft: zij riekt toch eigenlijk

[1]) J. B. Pratt, *The Religious Consciousness*, New York, Mr Macmillan Compagny, 1921, p. 1, 2.

te veel naar de studeerkamer, zij is te onbewogen en mist de verve, die aan de religie eigen is.

Dit kan zeker niet gezegd worden van die peilingen van het typisch religieuze, die het dieplood laten zakken in het woord religie zelf. Overbekend is de afleiding van het Latijnsche werkwoord: relegere = in acht nemen. Religie is dan schroom voor het goddelijke. Vaak geciteerd is het woord van Masurius Sabinus: religiosum est quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est. Dezen schroom, die gemakkelijk tot angst verkeert en daarna ontaardt in adembenemende snoering en wurging, zoekt een Nederlandsche klassicus achter den bekenden oud-Romeinschen drang tot observantie der voorgeschreven godsdienstplichten, waaruit het woord religie met zijn geheelen gevoelsinhoud geboren werd [1]). Religie is dan ,,binding" en ,,het gebonden leven", zoowel negatief als ,,mijden en schuwen" (uit angst), als positief ,,verknocht en verbonden zijn" (in liefde en vereering).

Het valt niet te ontkennen, dat deze pogingen tot herleiding van het uitgebleekte woord religie tot een oorspronkelijk oerdatum phaenomenologische verdienste hebben. Toch dringt zich onmiddellijk het gevoel op, dat zij zich te veel aansluiten, — overigens zeer begrijpelijk en onvermijdelijk — bij het karakter der Romeinsche religie en daarom geen recht laten wedervaren aan factoren, die in een anders getinte religiositeit besloten liggen. Met alle definities deelen zij het euvel, dat zij al te concis zijn. De definitie, die het typisch religieuze wil vatten, geeft te weinig, omdat zij teveel wil omvatten in bondigen vorm.

De lust om het wezen der religie te omschrijven en den godsdienst in het keurslijf van een definitie te snoeren is verflauwd. Men heeft dit doornig pad verlaten en zoekt zijn doel langs een anderen weg te bereiken. Vruchtbaarder lijkt het streven om het kernwoord der religie te zoeken. Een intuïtief besef zegt ons, dat er een woord te vinden moet zijn, dat de religie met één slag afdoende karakteriseert. Dit woord, dat de kern van het gecompliceerde verschijnsel ,,religie" raakt, kan alleen door een uitgebreid godsdiensthistorisch en phaenomenologisch onderzoek gewonnen worden. Dit onderzoek mist de speelsche gratie van de min of meer speculatieve begripsbepalingen. Doch het baseert zich op veel

[1]) F. Muller, *Romeinse Religie*, in: *De godsdiensten der wereld*, Amsterdam, Meulenhoff, 1941, II, blz. 60, 61.

zakelijke kennis van de empirische religie in al haar geledingen. Het wil de gegevens zelf laten spreken en wekt dus het vertrouwen, dat men het hart van de zaak zelf benadert.

Vooraan in het gelid staan de geleerden, die als kernwoord het begrip „macht" noemen. G. v. d. Leeuw kan heden als hun overtuigde woordvoerder gelden. In zijn groot werk „Phänomenologie der Religion" figureert de „macht" als het eerste kenmerk van het object van den godsdienst, dat in het oog valt. Dit object van het godsdienstig kennen trekt de aandacht, omdat het „macht" ontplooit. Godsdienst is begeerte naar „macht". In de eerste vier paragrafen handelt de schrijver dan ook over: Macht; Theoretisierte Macht; Ding und Macht; Mächtigkeit, Scheu, Tabu. Reeds direct in de eerste paragraaf valt het op, dat v. d. Leeuw het begrip „heilig" uit de „macht" afleidt. Hij schrijft: „Die von der Macht erfüllten Gegenstände und Personen haben ein Wesen für sich, das wir heilig nennen". Het begrip „macht" is dus blijkbaar constitutief voor het wezen van het object der religie. Weliswaar doen de volgende hoofdstukken ons al heel spoedig begrijpen, dat er nog andere componenten zijn, zooals „Wille" en „Gestalt", maar de voorstelling van de „macht" blijft domineeren, zooals alleen reeds uit de titels van enkele paragrafen in het eerste deel van het boek, dat het object van de religie bespreekt, kan blijken. Zij luiden: Macht-Wille-Heil; Macht und Wille im Menschen, der König; die mächtigen Toten; die Sondergestalt der Macht, die Engel; Macht und Wille gestaltet im Namen; Mächte; das schlechtheit Mächtige.

Evenals zoovele ethnologen en godsdiensthistorici toont v. d. Leeuw zich een aanhanger van de dynamistische of prae-animistische zienswijze, die haar inspiratie telkens weer verkrijgt bij de beroemde en veelbesproken mededeeling van den zendeling R. H. Codrington uit 1878. In een brief aan Max Müller noemde en beschreef deze voor het eerst het vermaard geworden begrip „mana", dat zich in de godsdiensthistorische terminologie langzamerhand heeft ingeburgerd als een technische term voor „macht". De ontdekking van het begrip „mana" bracht een revolutie tot stand in de visie op het object van den godsdienst. Het animisme, het geloof in geesten en zielen van een min of meer persoonlijk karakter, dat tot dien tijd de zienswijze overheerschend had bepaald, werd sterk teruggedrongen en moest de leiding afstaan aan het genoemde

dynamisme, dat de religie interpreteerde als een vereering van onpersoonlijke, bovennatuurlijke machten, geheel in overeenstemming met den drang naar het irrationeele, het voluntaristische, het dynamische, het mystieke, die de geesten destijds in toenemende mate ging beheerschen.

Illustratief voor de suggestieve bekoring, die er blijkbaar van de ,,macht"-voorstelling uitgaat is het alom bekende boek van N. Söderblom, ,,das Werden des Gottesglauben". Söderblom is een te groot en te alzijdig geleerde, een te origineel denker en godsdiensthistoricus geweest dan dat hij zich onvoorwaardelijk aan het ,,mana"-begrip gevangen zou hebben gegeven. Integendeel. Zooals bekend mag worden verondersteld, heeft hij in dit boek de these verdedigd, dat het godsbegrip stoelt op drie wortelen, die men in de primitieve religie kan aantreffen, nl. het animisme, het dynamisme en het geloof in den ,,Urheber". Hij begint zelfs met een bespreking van den aard en de beteekenis van het animisme en maakt daarover origineele opmerkingen. Verder zullen zijn beschouwingen over den ,,Urheber" nog langen tijd het uitgangspunt vormen van de discussie over het karakter der zoogenaamde ,,Hooge Goden", die heden opnieuw zeer actueel begint te worden en die haar stof nog geenszins heeft uitgeput. Doch dit alles neemt niet weg, dat Söderblom klaarblijkelijk het meest geboeid is geweest door de ,,macht"-voorstelling. De lengte van het desbetreffende hoofdstuk, het vele daarin verwerkte materiaal en de zorgvuldigheid en veelzijdigheid van het betoog spreken een duidelijke taal. Zijn onderzoek houdt zich bezig met een reeks begrippen, die verwant heeten te zijn aan het ,,mana". Daartoe behooren: het Australische woord ,,Joia"; de ,,tjurunga", een voorwerp, dat in de mysteriën der Centraal-Australische stammen wordt gebruikt; het ,,Wakanda", het ,,Orenda", het ,,Manitu" en het ,,Oki" der Noord-Amerikaansche Indianen; het ,,Oudah" der Pygmeeën; het ,,Hasina", dat op Madagascar voorkomt; het ,,Eki" uit de Kongo-streek; de Indonesische begrippen ,,sumangat" en ,,tendi"; tenslotte ook het geloof in ,,hamingja" bij de oude Germanen.

Aandachtige lectuur van deze bladzijden uit Söderbloms boek kan twijfel doen rijzen aan de juistheid van een subsumeering van zoovele verschillende begrippen onder den éénen term ,,macht". Men zou de talen van de volken, aan wier godsdienstige gedachtenwereld de genoemde voorstellingen ontleend zijn, grondig moeten kennen om een gezaghebbend oordeel uit te kunnen spreken. Wie

is daartoe volledig bevoegd! Doch ook de lezer, die zichzelf op dit linguistisch terrein een brevet van ondeskundigheid moet uitreiken, zal zich, voorzoover hij eenige godsdiensthistorische flair en wat fragmentarische kennis bezit, niet kunnen onttrekken aan den indruk, dat het tamelijke bleeke „mana''-begrip, dat hier als samenbindende hoofdterm functioneert, niet ten volle recht laat wedervaren aan bepaalde kanten van de genoemde begrippen, daar zij kwalitatief eigensoortig en onderling nogal verschillend zijn.

Naar geforceerde constructie zweemt de godsdiensthistorische schets, die v. d. Leeuw ontwierp in een kleiner boek van ouderen datum, getiteld „Inleiding tot de Godsdienstgeschiedenis''. Het object van den godsdienst heet hier „mana''. Deze idee van de „macht'' meent v. d. Leeuw in allerlei gedaantes terug te kunnen vinden: in het Voor-Indische „Brahman'', het Chineesche „Tao'', het „Rita'' der Veda's, de „Moira'' der Grieken, het begrip „archē'' der Jonische philosophen en de Stoïsche voorstellingen over „Heimarmenē'' en „Logos''. Ook in latere culturen ontdekt hij het „mana'': in de N.T.-ische begrippen „pneuma'' en „charis'' en zelfs in Ralph Waldo Trine's ontboezemingen over het thema: In tune with the Infinite. Met alle waardeering voor de verdiensten van een dergelijke godsdiensthistorische synthese, die ongetwijfeld pakkend is, zal de zakelijke critiek hier toch vele aangrijpingspunten vinden. Het zou te ver voeren om voor elk van de genoemde begrippen aan te toonen, dat zij aspecten bezitten, waardoor zij heel gemakkelijk weer uit den band springen van de „mana''-idee, die hen hier met moeite in een aardig aperçu vast houdt. Op de détailcritiek komt het niet aan. Het was er alleen om begonnen, te laten zien, dat het een heel waagstuk is, om de „macht'' als kernwoord der religie te bestempelen.

Een werkelijk vernietigende critiek op de godsdiensthistorische beteekenis van het „mana'' of „macht''-begrip oefent Geo Widengren in zijn jongste phaenomenologische studiën uit [1]). Met deze voorstellingen maakt hij korte metten. In luttele bladzijden betoogt hij, dat het „mana'' hoegenaamd geen waarde heeft voor ons inzicht in het wezen van magie of religie. Men speurt in deze korte bespreking een grimmig behagen om de „macht-theoretici'', zooals hij zegt, uit den droom te helpen. Volgens zijn beweren kan een nuchtere toetsing van de gegevens, te beginnen met het bericht

[1]) Geo Widengren, *Religionens värld*, Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1945, blz. 17 vlg g.

van Codrington, aantoonen, dat „mana" noch een zelfstandige onpersoonlijke, noch een bovennatuurlijke macht is. „Mana" is volgens zijn definitie een van persoonlijke wezens uitgaande bijzondere kracht, die in zichzelf noch religieus noch magisch is en die zich uit in het vermogen van deze persoonlijke wezens om opzienbarende daden te verrichten.

Deze denigratie van het „macht"-begrip is wat al te gewild. Zij wekt de verdenking, dat Widengren zich daarom in een kort geding van de zaak afmaakt, omdat hij beseft, dat de door hem gesmade „macht-theoretici" meer gelijk hebben dan hij wil toegeven. Inderdaad hebben deze geleerden goed gezien. Het object der religie wordt vaak daardoor gekarakteriseerd, dat het „macht" uitoefent. De godsdienst schept een sfeer, waarin het om „macht" gaat. Het bedriegelijke is echter, dat deze uitspraken op zichzelf weinig zeggend zijn. „Mana" moet dienen om allerlei krachtwerkingen te dekken. Het duidt het karakter van het object van het geloof nog niet adaequaat aan en kan dus eigenlijk ook niet gebezigd worden om het typisch religieuze ideogrammatisch weer te geven. Söderblom en v. d. Leeuw maken er trouwens geen geheim van, dat „mana" het terrein moet deelen met geheel andere noties.

Zeer sterk staan zij, die meenen, dat het begrip „heilig" het best het zeer eigen karakter van de religie omschrijft. Zooals het begrip „waar" normatief is voor de wetenschap en alle waarheidsonderzoek, het begrip „schoon" de toetssteen vormt voor de producten van de kunst, het begrip „goed" als norm geldt voor de zedelijke beoordeeling, zóó is men zeker van de aanwezigheid van het typisch religieuze, overal, waar van iets „heiligs" sprake kan zijn. Söderblom was één der eersten, die met scherpen blik de beteekenis van het begrip „heilig" ontdekte. Men denke slechts aan zijn bekende uitspraak, dat er naast het Godsgeloof en de Godsvereering nog een belangrijk criterium voor het wezen van de religie bestaat, nl. het onderscheid tusschen heilig en profaan. Er is vroomheid denkbaar en bestaanbaar zonder een belijnd Godsgeloof en een uitgewerkten cultus. Er bestaat geen vroomheid, die dezen naam verdient, zonder het begrip „heilig". Zoodoende komt hij tot zijn veel geciteerde definitie van religie: „Fromm ist der, für den es etwas Heiliges gibt" [1]. „Heilig" is oorspronkelijk een

[1]) N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906, S. 193, 211.

religieus, geen zedelijk begrip. In de hoogere godsdiensten, die het zedelijke in de Godsidee opnemen, krijgt het begrip, ,,heilig" dienovereenkomstig een ethisch-ideëele bijbeteekenis.

Daarna heeft Rud. Otto een magistrale analyse geleverd van het begrip ,,heilig" in zijn vermaarde boek ,,das Heilige". De tweede wereldoorlog heeft een belangrijke afstand geschapen tusschen ons, overlevenden uit deze katastrophe en dit eens zoo bewonderde en veel gelezen boek. Wellicht mag het ons gelukken dit boek op zijn blijvende waarde te toetsen. Daartoe zij een poging gewaagd om Otto's betoog kort en bondig samen te vatten, wat niet eenvoudig is, daar zijn studiën steeds mank gaan aan een gebrek aan proportie, logische indeeling en systematischen opbouw.

Otto wil het typisch religieuze onderzoeken, dat niet in rationeele begrippen te vatten is. Het woord ,,heilig" is de karakteristieke aanduiding van deze waarden. Nog liever gebruikt Otto de term ,,das Numinose" om goed te laten uitkomen, dat het hem te doen is om het heilige, minus het zedelijke en het rationeele moment. De reflex van het numineuze object-gevoel in het zelfbewustzijn des menschen is het besef van creatuurlijkheid. Uit ,,das Numinose" laten zich de volgende momenten loswikkelen: het wordt ervaren als een ,,mysterium tremendum", een term, die bij nader toezien nog weer een aantal componenten bevat, nl. het ,,tremendum", ,,das Schauervolle", de ,,ira deorum", die doet beven en sidderen; de ,,majistas", waarvan de mensch zich volledig afhankelijk weet en waarbij hij totaal in het niet verzinkt; ,,das Energische" als uitdrukking van het voluntaristische karakter Gods; het ,,mysterium" als aanduiding van ,,das Ganz Andere", waarbij valt op te merken, dat het ,,mysterium" minus het moment van het ,,tremendum" betiteld kan worden als het ,,mirum" of ,,mirabile", wat de stomme verwondering wekt. Verbonden met het ,,tremendum" in een soort contrast-harmonie is als tweede hoofdmoment te noemen het ,,fascinans", dat bekoort en aantrekt en dat zich doet kennen als ,,das Überschwengliche". Een volgend moment is ,,das Ungeheure", dat zijn zetel heeft in ,,das Unheimliche" van het numineuze. Zeer belangrijk is het ,,sanctum" als numineuze waarde, dat bij den mensch het gevoel van numineuze onwaarde, van profaniteit, van zonde en schuld wakker roept en de behoefte aan verzoening doet ontstaan. Otto heeft zich, zooals uit den ondertitel van zijn boek blijkt, ten doel gesteld te handelen over ,,das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen". Irra-

tioneel is datgene, wat zich niet in klare begrippen laat vatten. Het „heilige” is een eigenaardige vervlechting van irrationeele en rationeele factoren, naar Otto's meening volgens het Kantiaansche patroon der schematiseering, waarbij twee begrippen door een synthese à priori met elkaar verbonden zijn. Zoo wordt het „tremendum” geschematiseerd door de gerechtigheid het „fascinans” door de godheid, het „mirum” door de absoluutheid.

Deze summiere weergave van Otto's beschouwingen is toereikend als uitgangspunt van ons oordeel. Met indringende kracht heeft Otto ons eens en voorgoed geleerd, dat het begrip „heilig” kenmerkend is voor de sfeer van het religieuze, in onderscheid van het profane eenerzijds, het ethische, het rationeele en ook het aesthetische anderzijds. Zijn uiteenzettingen over de verhouding van het irrationeele en het rationeele element in het „heilige” zijn nog steeds zeer verhelderend. Deze waardeering voor Otto's verdiensten mag ons echter niet blind maken voor de feilen van zijn analyse. Al erkent hij de waarde en onmisbaarheid van het begripmatige, zijn kenschets van het „heilige” verwaarloost toch in hooge mate het zedelijke en het redelijke element. Het valt bovendien op, dat het „fascinans” zich met een betrekkelijk bescheiden plaatsje in dit betoog tevreden moet stellen. Alle aandacht blijft geconcentreerd op het „tremendum”. Otto wordt niet moe in telkens andere woorden den aard en de werking van dit moment in het „heilige”, dat den mensch doet beven en sidderen, te schilderen. Hij spreekt gaarne over „das abdrängende”, dat van het „heilige” uitgaat, ziet in de „dämonische Scheu” de eerste roerselen van het ontzag voor het „heilige” en schept er behagen in om den lezer te laten gevoelen, hoe de bevende schroom voor het „tremendum” verwant is met het kippevel, dat men krijgt bij spookverschijningen. Zoodra men er eenmaal oog voor gekregen heeft, dat Otto dit accent vrij eenzijdig legt, voelt men steeds sterker godsdiensthistorische en godsdienstpsychologische bezwaren tegen zijn conceptie opkomen. Het is waar, dat de vrees en de angst in het menschenleven en ook in de religie een groote rol spelen. Men leze er het nieuwste boek van O. Pfister, „das Christentum und die Angst” op na. Overbekend is het, dat moderne philosophieën, van existentialistisch allooi, op den angst zijn gebaseerd. De zegen van de religie moet echter hierin bestaan, dat zij den mensch leert de vrees te overwinnen. Een theorie over het typisch religieuze, die geen recht laat wedervaren aan de verlossing uit den creatuurlijken angst, grijpt er

naast. Bij Otto ontdekt men bovendien, dat het begrip „het heilige", dat zoo markant lijkt, te weinig omlijnd blijkt te zijn als men het in het licht van de godsdienstgeschiedenis bekijkt. Men kan daaronder ook verschijnselen begrijpen, die aan of over de grens van het godsdienstig domein liggen. De critici van Otto's boeken hebben niet helemaal ongelijk, wanneer zij verklaren, dat hij de waarde van het zedelijke en het redelijke moment in het „heilige" miskent en onderschat.

Het laat zich begrijpen, dat er een reeks geleerden bestaat, die pas dáár godsdienst willen erkennen, waar sprake is van een godheid met „persoonlijke" karaktertrekken, die aanbeden kan worden. Typeerend voor ware religeie is naar hun meening de aanwezigheid van de idee eener persoonlijke godheid.

Deze casus positio is om meerdere redenen begrijpelijk. Allereerst heeft het jongste onderzoek naar de structuur van de primitieve cultuur en religie de suprematie van de „mana"-theorie geducht ondergraven. Men werkt nl. op dit moment anders en grondiger dan voorheen, toen er met veel phantasie aanlokkelijke theorieën werden opgesteld, gesteund door gegevens, her- en derwaarts samengelezen en meestal totaal uit hun verband gerukt. De zoogenaamde cultuur-historische methode wint meer en meer aanhangers. Zij tracht een beeld te ontwerpen van de verschillende cultuurkringen, die er op het niveau van de primitieve religie bestaan. Zoo onderscheidt F. Graebner vier wereldbeelden, die elk gebaseerd zijn op een bepaalde maatschappijvorm, nl. 1e het magische wereldbeeld der eigenlijke primitieven, d.w.z. van Australiërs en Boschjesmannen, die op het cultureele niveau van jagers en verzamelaars van voedsel staan en in wier denken de kategorie van de causaliteit over die van de substantie praevaleert, 2e het animistische wereldbeeld van de oudere landbouwculturen, die op het moederrecht berusten en die gekenmerkt worden door uitgebreide zorg voor en vereering van de dooden, 3e het personalistische wereldbeeld van de culturen, op het vaderrecht gegrond, die het begrip persoonlijkheid hebben kunnen scheppen, daar de idee van de substantie zich opdrong, waarbij dus ook godengestalten verrijzen, 4e het sjamanistische wereldbeeld van de volken rond de Noordpool[1]). Uit dit korte overzicht blijkt, dat de kategorie van het persoonlijke

[1]) F. Graebner, *Das Weltbild der Primitiven,* München, Ernst Reinhardt, 1924.

optreedt, wanneer de religie zich gaat verheffen boven het allerprimitiefste stadium. Daarmee verkrijgt de religie pas haar eigenlijke kwaliteit en gedaante. Het gaat dus niet aan deze kategorie te verwaarloozen.

Dit is al lang het oordeel van Roomsch Katholieke schrijvers over dit onderwerp. Hun theologie, meer dan de Protestantsche ingesteld op het ontologische en rationeele, maakt hen bij voorbaat huiverig voor alle sterk voluntaristische en emotioneele verklaringen der religie. Laat ik als getuige citeeren. J. D. M. Maes, die een boekje schreef met den veelzeggenden titel: „de God, die men vereert". Deze schrijver wijst de begrippen „het heilige" en „het machtige" als typeeringen voor den godsdienst af, omdat zij te vaag zijn. Expressis verbis keert hij zich tegen de godsdienstwetenschappelijke theorieën van mannen als Otto en v. d. Leeuw. Hij merkt op, dat er een groot verschil bestaat tusschen duistere, confuse èn uitdrukkelijke begrippen. Het begrip „godheid" is duister: de term „goden" is confuus; pas de idee van den persoonlijken god is uitdrukkelijk. De cultus van stoffelijke grootheden, van natuurgeesten, van beschermende en boosaardige genieën, van gestorvenen en helden is pseudo-religie. Alleen daar, waar de godsgedachte aanwezig is, kan met recht van waren godsdienst gesproken worden. De godsdienstwetenschap, zoo gaat Maes voort, poneert menigmaal de stelling, dat het in den godsdienst bovenal gaat om een levenshouding. Van niet geringer belang is naar zijn oordeel de vastomlijnde godsvoorstelling. Want de houding van den mensch tegenover God is niet betamelijk, zoolang zij niet het logisch gevolg is van een betamelijk denken over Hem.

In dezen geest heeft K. L. Bellon zijn beknopte „Inleiding tot de Godsdienstgeschiedenis" geschreven[1]). Direct bij den aanvang van zijn exposé stelt hij de volgende definitie op: „Godsdienst is de levenshouding van den mensch, die, bewust van zijn absolute afhankelijkheid van een hoogere persoonlijke Macht, ze aanbiddend erkent en met haar hulp hoopt zijn eigen leven te verwijden en te verdiepen". Met deze definitie als wichelroede in de hand kan hij geen levend water van den godsdienst ontdekken, wanneer hij achtereenvolgens de gebieden betreedt van de pseudo-religieuze en bijgeloovige randverschijnselen, nl. mythologie, animisme, manisme, totemisme, dynamisme, magisme èn het veld van de niet-religieuze

[1]) K. L. Bellon, *Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis*, Antwerpen, N.V. Standaard Boekhandel, 1935.

wereldbeschouwingen en verlossingsleeren, te weten: het onpersoonlijke absolute in de antieke culturen, in het Verre Oosten (Indië en China), het Westersch pantheïsme en het ethisch of aesthetisch ideaal. De ware godsdienst komt pas aan het woord, waar God het object is. Godsdienstig acceptabel zijn het Hoogste Wezen der primitieven, in veredelden vorm aanwezig bij enkele cultuurvolken, en het monotheïstisch godsbegrip van den godsdienst van Zarathoestra, van den godsdienst van Israël, van het Christendom en van den Islam.

Ook in de reeds geciteerde studiën van G. Widengren kan men een duidelijke voorkeur voor het persoonlijke als kenmerk van religie bespeuren. Hij gaat uit van de in het begin van dit artikel aangehaalde definitie van religie door Pratt opgesteld, waarin het accent viel op het contrôle-uitoefenend karakter van de macht, tot welke de godsdienstige mensch zijn houding bepaalt, m.a.w. op het min of meer persoonlijk karakter van deze hoogere macht. Het is niet verwonderlijk, dat hij eminente waarde toekent aan de veelbesproken „Urheber" of „Hooge goden". Hij bespreekt dit merkwaardige godsgeloof van een aantal primitieve volken, vindt het terug bij Arische cultuurvolken in de gestalte van Mithra, Vayu, Vāta, Ahura Mazdāh en Zervan, en meent het ook op het spoor gekomen te zijn in Egypte en in het Nabije Oosten. De hoogste god blijkt meestal een hemelgod te zijn: hij is de schepper, de schenker van de vruchtbaarheid, soms de god der vruchtbaarheid, de bepaler van het lot, in gunstigen en ongunstigen zin, menigmaal androgyn opgevat.

Het kan niet toevallig zijn, dat dit jongste godsdiensthistorische werk in deze richting wijst. Men heeft het gevoel, dat er een wassende vloed opkomt, die de idee van „het persoonlijke" als criterium van religie op den golfkam draagt. Het is hier niet de plaats dieper in te gaan op de moeilijke vraag naar de functie van de idee der persoonlijkheid bij den opbouw van het Godsbegrip. Godsdiensthistorisch gezien is het onbetwistbaar waar, dat er in de religie machtige motieven schuilen, die naar een persoonlijke godsvoorstelling drijven: de drang om aan het goddelijke een gestalte te geven, de ervaring van het wilskarakter van de hoogere macht, de behoefte aan vereering en aanbidding.

En toch zal de godsdiensthistoricus er tenslotte bezwaar tegen hebben, dat het specifieke terrein van de religie wordt omtuind en afgesloten door de voorstelling van een persoonlijke godheid. Zoo

zouden er kostbare deelen buiten vallen. Niet alleen een belangrijk gedeelte der primitieve religie, maar zeker de mystiek vrijwel in haar geheel, om van het Boeddhisme nog maar niet te spreken. De persoonlijke godsvoorstelling heeft dus blijkbaar slechts een partieele, zij het dan zeer gewichtige beteekenis. De conclusie ligt daarmee voor de hand. Ook deze term kan niet op bevredigende wijze als kernwoord der religie gelden.

Uit het voorafgaande betoog moge duidelijk geworden zijn, dat de besproken begrippen hun betrekkelijke waarde bezitten. Van het object van de religie gaat „macht" uit, het is omgeven door de sfeer van het „heilige" en het tendeert veelal naar een „persoonlijke" vorm. Naar zijn wezen en gehalte is en blijft het echter het „goddelijke". Het is slechts een schijnbare tautologie, wanneer men beweert, dat godsdienst een gerichtheid is op het „goddelijke". Want het zou er mijns inziens nu op aan komen de kategorie van het „goddelijke" te doorlichten. Godsdienstwijsgeeren als Scholz kunnen ons het belang van deze aanpak aan ons probleem doen beseffen. Scholz omschrijft nl. de religie als „Erfassung des Göttlichen" en bepaalt „das Göttliche" vervolgens nader vanuit drieërlei gezichtspunt, te weten: 1e phaenomenologisch als „das unirdische", wat inhoudt „das wunderbare" en „das unaussprechliche"; 2e ontologisch als „das machtvoll-erhabene", nader aangeduid als „das wesenhafte", „das niederbeugende" en „das unerschöpfliche Innenleben", dat in de „Du-Form" ervaren wordt en 3e axiologisch als „das ewig begehrenswerte", omdat „das Göttliche" een „überweltliches Gut" is. Deze godsdienstwijsgeerige kenschets kan bij den godsdiensthistoricus en den phaenomenoloog den lust wekken om dit probleem volgens eigen methoden te bewerken en te trachten langs den weg van het empirisch onderzoek tot een oplossing te komen. Deze weg is een lange weg, want hij leidt over het schier onafzienbare veld van het onderzoek naar de beteekenis van het woord, waarmee de godheid in de verschillende godsdiensten wordt benoemd. Dus een hernieuwde studie van de etymologische beteekenis van de term „God" bij de volken der aarde? Niet zuiver etymologisch, in den zin van een zuiver linguistische analyse, maar vooral phaenomenologisch, d.w.z. een onderzoek, bezield door het streven om na te speuren en na te vorschen, wat godsdienstige menschen bedoelden en bedoelen, wanneer zij, diep onder den indruk van primaire godsdienstige ervaringen een of ander woord

voor godheid gebruiken. Dit onderzoek veronderstelt niet alleen phaenomenologische scholing, maar vooral een alzijdige philologische kennis, die geen sterveling op zijn ééntje bezit. Deze taak zou dus alleen door de samenwerking van een kring van geleerden tot een goed resultaat gebracht kunnen worden. Schrijver dezes kan er daarom niet aan denken een samenvattende visie voor te dragen. Hij waagt zich niet verder dan het uitzetten van een paar stippellijnen, die den koers van dit onderzoek zouden kunnen markeeren.

Men zou allereerst een nieuw onderzoek moeten instellen naar de religieuze waarde van den O.T.-ischen Godsnaam „el", „elohim" en van de verwante woorden: het Babylonische „ilu" en het vóór-mohammedaansche „Allah". Het schijnt, dat deze begrippen de notie „kracht", „machtig wezen" weergeven. Söderblom maakt er op opmerkzaam, dat „el" en „elobim" in het O.T. steeds aan persoonsnamen gekoppeld worden en dus niet met de natuur verbonden zijn [1]. „Elohim" is een wezen, dat ingrijpt in het leven der groote patriarchen. Daarnaast blijft de Godsnaam Jahwè den godsdiensthistoricus intrigeeren. Niet alleen als philologisch, maar speciaal als phaenomenologisch probleem. B. D. Eerdmans heeft destijds „Jahu" willen lezen en verklaarde deze naam als een 3de pers. imperf. Hifil van hawah = vallen, zoodat het zou beteekenen: hij, die onheil veroorzaakt, daarbij gedachtig aan de woorden hawweh en howah: onheil [2]. Sindsdien is er uit Ras Sjamra zooveel nieuw materiaal losgekomen, dat reeds om die reden een hernieuwd onderzoek gerechtvaardigd is. Rud. Otto bewandelt een geheel anderen weg, wanneer hij de suggestie doet, dat Jahu een soort derwisch-uitroep zou zijn, met de kwaliteit van een numineus oergeluid, nl. de kreet der extatische verrukking: „O! Hij" [3]. Dan zou echter eerst bewezen moeten worden, dat deze godsnaam uit een visionair-extatische godsdienstigheid geboren is.

Ook rondom het Egyptische woord voor god, nl. netsjer hangt nog steeds een waas van geheimzinnigheid, dat prikkelt tot pogingen om den zin van deze betiteling te doorgronden. W. B. Kristensen achtte het indertijd waarschijnlijk, dat het woord beteekent: „hij, die vernieuwt", zonder echter daarvoor argumenten aan te voeren [4].

---

[1]) a.w., blz. 301.
[2]) B. D. Eerdmans, *De godsdienst van Israël*, 1930, I, blz. 52.
[3]) R. Otto, *Das Gefühl des überweltlichen*, München, 1932, S. 210.
[4]) W. B. Kristensen, *Aegypternes Forestillinger om Livet efter Døden*, Kristiania 1890, blz. 26.

In de pyramidenteksten wisselt netsjer-zijn met anch = leven (6, 7). Elders varieert het met ba-zijn, d.w.z. met het bezitten van de „ziele"-kracht ba. Van belang is zeker de vraag, wat het hieroglyphisch teeken voorstelt, waarmee netsjer wordt geschreven. Is het een soort bijl? Moet men met A. Moret dit teeken plaatsen in de sfeer van een overoud totemisme in Egypte? In een desbetreffend artikel zijn twee overoude teekeningen opgenomen, waarop dit teeken een heraldiek-totemistische standaard zou kunnen voorstellen [1]). L. Speleers vertaalt netsjer in de pyramidenteksten een paar maal door „étandard" en „bannier" (57, 157).

Meer houvast biedt het woord „deus", dat klaarblijkelijk afgeleid is van den Indo-Germaanschen stam „div" = stralen, licht-geven. Verwant is het Voorindische woord „deva" voor godheid en de naam van den lichten hemel, nl. „Dyaus" [2]). Wij hebben hier met een lichtwezen te maken. Gaat ook het Grieksche ϑεος op deze stam terug of moet men deze algemeene term voor godheid afleiden van een stam ϑες, die begeeren, smeeken zou beteekenen [3]). Dan zou de godheid het wezen zijn, dat men smeekend aanroept.

Weer een ander beeld roept het woordt „asura" op, dat in de Veda's en in het Avesta voortkomt. Als men zich tenminste door Rud. Otto wil laten leiden, die het verklaart als asu-ra = leven schenker [4]). Eén van de zeven asura's was volgens denzelfden schrijver Bhaga. Hij is degene, die in de huishouding de uitdeeling van brood en kleeding in handen heeft. Hij is „the Lord", want dit Engelsche woord zou ontstaan zijn uit „leaf-ward" = „Brotwart". Bhaga zou in den oerarischen tijd een algemeen woord voor god geweest zijn, verwant aan „bog", dat in de Slavische talen voorkomt [5]).

Natuurlijk zal men zich ook moeten afvragen, welke religieuze ervaring ten grondslag ligt aan het woord „God". Men brengt het wel in verband met een Indo-Germaanschen stam, die „aanroepen" of „offeren" beteekent. Dan zou de grondbedoeling kunnen zijn: degene, die aangeroepen wordt, aan wien men offert [6]).

Bij deze enkele aanduidingen wil ik het laten. Het zijn slechts paradigmata. Echter sprekend genoeg, om de gedachte te sugge-

[1]) A. Moret, *Mystères Egyptiens*, Paris, 1922, p. 155, 170.
[2]) Chantepie. *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, II, S. 13, 36.
[3]) *Realencyclopedie für Theol. u. Kirche*[3], 6, S. 780.
[4]) *a.a.O.*, S. 130, 187.
[5]) *a.a.O.*, S. 129, 130.
[6]) *The Catholic Encyclopedia*, Vol Six, p. 608.

reeren, dat zij benamingen zijn voor een wezen, dat als „macht", „leven", „licht", „aanbiddelijkheid" is ervaren. Op een gemeenschappelijken noemer zijn deze begrippen niet te brengen. Deze conclusie zou dan echter het beste bewijs zijn voor de stelling, dat deze gansche materie pas vruchtbaar kan worden bewerkt, wanneer zij streng phaenomenologisch wordt aangepakt, d.w.z. naar de beginselen, waarnaar de phaenomenologie zich mijns inziens heeft te richten. Het zijn in dit geval voornamelijk twee principia, nl.: 1e het zoeken van de oerphaenomen, d.w.z. het kenmerkend verschil in habitus, dat achter de onderscheiden godsdiensten ligt, 2e het letten op het typische in de historische religieuze formaties. Elk woord voor godheid moet geplaatst worden op het snijpunt van deze twee lijnen. Dan zal het misschien blijken, dat er verschillende kernwoorden zijn. Dit inzicht karakteriseert den stand van het godsdiensthistorisch en het phaenomenologisch onderzoek van het heden en de naaste toekomst. De romantische dagen van spiritueele algemeene conclusies zijn voorbij. Het onderzoek heeft aan grondigheid sterk gewonnen, maar wordt daardoor steeds meer heengedreven naar monografischen arbeid, die voorloopig nog wel het meest vruchtbaar zal blijken te zijn. Toch mag het heimwee naar een synthetische visie nimmer sterven en moet de onderzoeker nu en dan den moed toonen een samenvattend oordeel uit te spreken, al was het alleen maar om een heuristisch beginsel te hebben, dat de phantasie en de intuïtie, die machtige ordenende krachten in het moeizame wetenschappelijke onderzoek, in beweging te zetten.

DE PROFETIE VAN OBADJA

DOOR

DR A. H. EDELKOORT

Utrecht

Al is het geschrift van den profeet Obadja het kleinste van het heele Oude Testament — het bestaat uit slechts één hoofdstuk van 21 verzen — toch is het verre van eenvoudig; het plaatst den exegeet voor vele moeilijkheden en raadsels. En het toont er duidelijk de sporen van, dat zelfs dit korte geschriftje niet ongeschonden en ongewijzigd tot ons is gekomen.

De moeilijkheid begint al dadelijk in het eerste vers. Wanneer wij dat vertalen, zooals de Hebreeuwsche tekst thans luidt, dan krijgen wij het volgende:

> Gezicht van Obadja. Zoo zegt de Heer Jahwè tot Edom: Een gerucht hebben wij gehoord van Jahwè en een bode is gezonden onder de volken: komt dan, laat ons tegen haar ten strijde trekken.

Ieder merkt onmiddellijk, dat dat niet loopt. Men verwacht achter de aankondiging, dat Jahwè spreekt, iets anders dan wat hier staat. Immers er volgt geen woord van Jahwè, maar het woord van den profeet zelf, die te kennen geeft wat hij vernomen heeft. Ten tweede houdt ,,tot Edom'' evenmin verband met het volgende, omdat dat in het geheel geen woord tot Edom is; dat volgt eerst in vs 2. Men redt zich uit deze moeilijkheid door l^{e}'èdom te vertalen als: over Edom, wat geen aanbeveling verdient. Kennelijk is de tekst hier in de war en moeten de woorden ko 'amar 'adonai Jahwè verplaatst worden tusschen vs 1 en vs 2, waar zij eerder thuishooren. Dat is in elk geval beter dan deze woorden tot een invoegsel te verklaren zooals Marti, Eissfeldt e.a. doen. Dat is ook beter dan dat men met Bleeker de tweede helft van vs 1 verschuift achter vs 6. De verplaatsing van de woorden ko 'amar 'adonai Jahwè naar den aanvang van de profetie, zal wel veroorzaakt zijn, door de gewoonte der profeten aldus hunne godsspraken aan te vangen. Volgt men deze omzetting, dan kan men ook recht doen aan het woord l^{e}'èdom en dit vertalen als ,,tot Edom'', want men krijgt dan:

Gezicht van Obadja.

Een gerucht hebben wij gehoord van Jahwè,
en een bode is gezonden onder de volken:
Komt dan, laat ons tegen haar ten strijde trekken.

Zoo zegt de Heer Jahwè tot Edom:

en dan volgt er inderdaad een woord van God tot Edom. Ik vertaal šemuʿa met „gerucht" en niet, zooals Marti doet, met „tijding". Blijkbaar is het gerucht bedoeld, dat onder de volken rondgaat, en waarbij dezen ten strijde worden opgeroepen, wat in de parallelle uitspraak nog wordt verduidelijkt met:

een bode is gezonden onder de volken.

Het spreekt vanzelf, dat die bode geen engel is. Het is geen bode, die Jahwè uitzendt om de volken op te roepen, maar een bode, die de volken rondzenden. Ik neem dus vs 1c als den inhoud van den oproep tot de volken en zoek dezen niet met Marti in vs 2. Toch weet de profeet, dat achter die beweging der volken de hand van Jahwè schuilt. Dit drukt hij uit door te zeggen: „een gerucht van Jahwè". Ook de vijandige volken zijn tenslotte dienstbaar aan Israëls God en helpen mee Zijn raad te volvoeren.

Nu is de vraag: waartegen worden de volken ten strijde geroepen? De tekst zegt alleen ʿalèha, „tegen haar" en zonder uitzondering betrekken alle exegeten dit op Edom. Bleeker zegt dan ook, dat de volken het strafgericht over Edom voltrekken. Maar nu valt het op, dat Edom in het vervolg van deze profetie voortdurend in het mannelijk wordt aangeduid; daarom corrigeeren sommigen ʿalèha in ʿalaw. Maar men lette er wel op, dat de analoge plaats Jer. 49 : 14, behalve dat deze leest: „Ik heb gehoord", ook „tegen haar" heeft. Bovendien heeft de LXX eveneens ʿalèha gelezen, terwijl het „in eum" van de Vulg. nog niet bewijst, dat deze inderdaad ʿalaw zou hebben gevonden.

Nu begrijpt men wel, dat dit eene hoofdstuk niet de weergave is van de geheele prediking van den profeet Obadja, maar daarvan slechts een kort uittreksel is. Het is dus heel goed mogelijk en bij mijn omzetting van vs 1 is het noodzakelijk, dat in die prediking tevoren het object van den strijd met name was aangeduid. „Tegen haar" kan dan waarschijnlijk beteekenen: tegen Jeruzalen. De volken roepen elkander dan op tot den grooten strijd tegen Jeruzalem, een gedachte, die in de profetische litteratuur meermalen aangetroffen wordt, en die voornamelijk in de eschatologische voor-

stellingen een belangrijke plaats inneemt. In het groote einde zullen de heidensche volken den strijd aanbinden tegen de heilige stad, en dan daar door Jahwè verslagen worden. Men denke bv. aan Ezech. 38v en aan Zach. 12 en 14. En daar de profeten steeds het groote einde onmiddellijk na hun eigen tijd aanstaande achtten, is het niet onmogelijk, dat Obadja daaraan gedacht heeft. En dat te meer, daar ook in het vervolg van deze profetie van een dergelijken volkenstrijd sprake is.

De profeet hoort dus in zijn visionaire verrukking, hoe de volken elkander opwekken tegen Jeruzalem ten strijde te trekken. En onder deze volken valt hem voornamelijk het volk Edom op, tegen welk volk zich het vervolg van de godsspraak richt, ingeleid door de gewone formule: „Zoo zegt de Heer Jahwè".

In vs 2 gaat de profeet in het perfectum verder, doch dit is kennelijk een perfectum propheticum, dat ik liefst met een praesens weergeef:

Zie, Ik maak u klein onder de volken;
gij zijt veracht onder de menschen.

Dat laatste is een tekstverbetering naar de analoge tekst Jer. 49 : 15. Het Hebr. van Ob. heeft m^{e}'od, wat een verkeerd begrepen afkorting is van me'adam, waarvan de tekst van Jer. heeft gemaakt ba'adam. Terloops zij hier opgemerkt, dat de manier, waarop de tertia van Kittel dit vs afdrukt, nergens op lijkt en ongunstig afsteekt bij de altera, die veel beter is. Dat kan men trouwens van de tertia herhaaldelijk opmerken.

De aangesprokene in dit woord is stellig Edom, tot welk volk zich het Godswoord ook richt, volgens mijne omzetting van vs 1. Jahwè zal dit volk — daarvan is de profeet zoo zeker, dat hij reeds het feit als voldongen voorstelt — zoo klein maken, dat het in de menschenwereld niet meer meetelt. Waarom, dat wordt nog niet gezegd. De plaats in Jer. mist wel het woordje 'attah, „gij", maar dat is geen reden om het in onzen tekst te schrappen.

Vs 3 kan onmogelijk in den juisten vorm zijn overgeleverd, want er moet een halve versregel ontbreken. Het luidt:

De overmoed van uw hart heeft u bedrogen,
. . . .
bewoner der rotskloven,
die uw woning in de hoogte stelt,
die zegt bij uzelf:
wie doet mij ter aarde nederdalen?

De tekst is bij Ob. ongetwijfeld beter dan die in de analoge plaats bij Jer. 49 : 16, en moet daarnaar niet verbeterd worden. Zie over het metrum ervan Robinson, ZAW 1936, 40f. In het woord šokheni hebben we te doen met een zgn. jod compaginis, die een rest is van een ouden naamvalsuitgang (zie Bauer-Leander, Hist. Gramm. I, 525ff.)

Men denkt bij „bewoner der rotskloven" wel aan een toespeling op de hoofdstad van Edom, Sela, later Petra („rots").

Vs 4 vervolgt dan:

> Al maaktet gij hoog als een adelaar (uw nest),
> ja, al steldet gij uw nest tusschen de sterren,
> Ik zal u vandaar doen nederdalen, luidt het woord van Jahwè.

Evenals de tweede regel moet ook de eerste het object („uw nest") hebben bevat, zooals ook Jer. 49 : 16 dat heeft. Alleen heeft die tekst i.p.v. 'im overgeleverd ki, „wanneer", dat hier minder op zijn plaats is. De profeet stelt een onvervulbare voorwaarde een oogenblik als mogelijk voor. Maar zelfs, al zouden de Edomieten zich tot die hoogte kunnen verheffen, dan nog waren zij niet buiten het bereik van God, die hen zou neerstorten. Zooals men gemerkt heeft, heb ik in den tweeden regel i.p.v. het onbruikbare sîm gelezen: tasîm. Deze tweede regel wordt in den tekst van Jer. gemist. Maar deze kan niet gemist worden, want dan ontbreekt het woord, waarop míššam, „vandaar", zou kunnen terugslaan. In den tekst van Ob. ziet míššam op de sterren terug.

Het heeft alles nog betrekking op de zeker naderende toekomst. Dat geldt ook van vs 5:

> Indien dieven tot u kwamen,
> of nachtelijke roovers
> [Hoe wordt gij verdelgd!]
> zouden zij niet naar hartelust stelen?
> Indien druivenlezers tot u kwamen,
> zouden zij een nalezing overlaten?

De tusschen [] gezette woorden moeten zeker geschrapt worden als een verduidelijkende glosse van een later lezer. De tekst in Jer. 49 : 9 mist ze ook. Deze tekst van Jer. heeft ook de vraag aan het slot van het vs omgezet in een negatie: „zij zouden geen nalezing overlaten". Dat is ook de bedoeling. Nu is weer de tekst in Ob. slechter, want die heeft hier hᵃlo', een vraag inleidende, waarop een bevestigend antwoord verwacht wordt, precies het omgekeerde

van wat hier bedoeld wordt. Die dieven zouden stelen zooveel zij maar konden en die druivenplukkers zouden het wel zoo grondig doen, dat er geen enkele druif meer aan bleef zitten. Zoo zouden de vijanden ook met Edom doen. Hier wordt dus voorzegd, dat Edom volledig een prooi van de vijanden worden zou. Marti wil de woorden 'im šod^{e}dê laj^{e}la schrappen, maar dat verdient geen aanbeveling; ook Jer. 49 : 9 heeft balaj^{e}la gelezen. Marti vergist zich ook, als hij meent, dat hier gezegd wordt, wat er met Edom gebeurd was; hier wordt evenals in de vorige verzen gezegd, wat er met Edom gebeuren zou. Zoo is het ook in vs 6:

Hoe wordt Esau doorzocht,
zijn verborgen schatten nagespeurd!

Wegens den derden persoon, waarin hier op eens over Edom gesproken wordt, hebben o.a. Wellhausen, Nowack en Marti dit vs voor een toevoegsel gehouden. Bovendien zou Edoms straf hier in plundering bestaan, terwijl deze in het volgende vs verdrijving zou zijn. Dit laatste is zeker onjuist; bovendien zinspeelt vs 5 ook duidelijk op een totaal uitgeplunderd worden. Cheyne heeft hier als gewoonlijk weer een drieste conjectuur buiten elken tekstgetuige om, die heel vernuftig, maar volkomen onnoodig is, en die ik maar niet volledig zal afschrijven. Hoofdzaak is dus de wisseling van personen; eerst werd Edom toegesproken, nu wordt over Edom gehandeld, maar in profetische litteratuur is een dergelijke wisseling zoo'n gewoon verschijnsel, dat daarin zeker geen aanleiding gevonden mag worden tot verwijdering uit den samenhang.

Meer moeite verschaft ons vs 7, al was het alleen maar om het onderling verband der woorden. Ik geef maar terstond de vertaling, waaruit blijkt, hoe ik mij dat vs voorstel:

Tot aan de grens doen u uitgeleide
al uwe bondgenooten;
u bedriegen en overweldigen
met wie gij in vrede leefdet;
die met u (brood) aten
stellen een strik(?) onder u.
[Er is geen verstand in hem].

De laatste woorden zijn waarschijnlijk een glosse, die bij vs 8 is aangebracht. Het gaat niet aan deze woorden te vertalen met: die niet te merken is. Men heeft dan nog de moeilijkheid van „in hem", waarvoor de LXX zelfs 'autoîs heeft, „in hen". Tekstcorrecties

om deze woorden toch eenigszins te doen passen in het raam van den context, zijn overbodig. Zoo heeft Winckler gedacht aan de t^ebu'a, ,,de opbrengst'' van de bergwerken, die dan zouden bedoeld zijn met de ,,verborgen schatten'', waarvan vs 6 spreekt.

In het voorgaande worden drie kwalificaties gebezigd voor de volken, die met Edom bevriend waren: zij waren Edoms bondgenooten, zij leefden met Edom in vrede, en zij aten Edoms brood. Het laatste zou dan uitgedrukt zijn met het woord lahm^ekha, maar dat is op zichzelf niet aannemelijk. Dat beteekent immers: uw brood; niet anders kan het beteekenen. Daarvoor wordt dan echter de invoeging vereischt van 'ok^elê, ,,etende''. Men zie voor deze uitdrukking Ps. 41 : 10. Of er moest gebruik gemaakt zijn van een werkw. laham, dat ,,brood eten'' zou beteekenen. Maar dan moest het woord gevocaliseerd zijn loh^emê. Het laatste lijkt mij het waarschijnlijkste. De LXX laat lahm^ekha maar weg. Wel een bewijs, dat zij ermee verlegen zit.

Die vrienden, die met Edom brood aten, stellen het nu een strik. Tenminste zooiets zal het woord mazôr wel moeten beteekenen Grätz wil ervoor lezen: makhmôr, ,,net''; dat kan nog. Marti stelt voor: madôr, ,,woning''; dat kan zeker niet. Winckler corrigeert in jasi'u masôd, ,,zij nemen het voedsel weg''. De LXX heeft het woord weergegeven met 'enedra, ,,hinderlaag'' en dezelfde beteekenis onderstelt ook de Vulg. met insidias. Echter is de toevoeging ,,onder u'' tegen deze beteekenis een bezwaar, terwijl zij dat niet is tegen de beteekenis van ,,strik''.

In elk geval wordt hier verwacht, dat het uit zal zijn met de goede verstandhouding tusschen Edom en de andere volken, ja deze zou in vijandschap omgeslagen zijn. De anderen zouden geen Edomieten meer in hun land dulden, maar hen uitwijzen (zie voor deze beteekenis van šlch in Pi. 2 Sam. 13 : 16). Zij zouden Edom bedreigen en overweldigen. Zij zouden trachten Edom ten val te brengen.

In dien uitersten nood zal Edom van al zijn wijsheid, waarom het zoo terecht beroemd was — men denke slechts aan de drie vrienden van Job — geen baat hebben. Vs 8 zegt:

> Zal Ik niet te dien dage,
> luidt het woord des Heeren,
> te gronde richten de wijzen uit Edom
> en het verstand uit Esau's gebergte?

Den zin van dit vs — niet de woorden — vindt men ook in het

analoge Jer. 49 : 7. Hetzelfde geldt van Jer. 49 : 22b en vs 9:

Dan zullen uwe helden, o Teman, schrikken,
opdat ieder van Esau's gebergte wordt uitgeroeid.

Het laatste woord van dit vs is in het Hebr.: mikkatèl, een pausa-vorm van mikkètèl. Wie dat bij vs 9 trekt, probeert het te vertalen met: door moord of iets dergelijks. Maar dat gaat niet wegens de praepositie min. Volgens Nowack is het woord een glosse, maar dat lijkt niet waarschijnlijk, want glossen bedienen zich gewoonlijk van gebruikelijker woorden. Het best doet men met mikkatèl aan het begin van vs 10 te plaatsen. Dan staat het parallel met mêh^{a}mas, ,,wegens het geweld (of onrecht)". Maar, als dan beide woorden naast elkaar te veel zijn, dan houd ik liever mêh^{a}mas voor een verklarende glosse van het ongewone mikkètèl dan omgekeerd. Ik vertaal dus vs 10 aldus:

Wegens den moord [en het geweld] op uw broeder Jakob
zal schande u overdekken,
en gij zult voor altoos uitgeroeid worden.

Eigenlijk staat er: ,,het geweld van uw broeder Jakob", maar na hamas — en hetzelfde zal ook van kètèl gelden — is de genitief altijd een genitief objecti. Bleeker laat beide woorden naast elkaar staan. Daartegen geldt dit bezwaar, dat kètèl een sterkere uitdrukking is dan hamas en dat dan de sterke uitdrukking voorop zou gaan.

Werd eerst Edom het oordeel aangekondigd, hier wordt de nadere motiveering daarvan gegeven: Edom heeft geweld gepleegd tegen het broedervolk van Juda, en daarom zal het verwoest worden, want dat laat Israëls God er niet bij, als zoo zijn volk behandeld wordt, en dat nog wel door een volk, waarvan andere gezindheid verwacht mocht worden.

Wat Edom dan gedaan heeft, wordt in de volgen verzen breed beschreven. Ik neem nu vs 11–14 tezamen als één geheel:

11. Op den dag, toen gij erbij gestaan hebt,
op den dag, toen vreemden zijn leger gevangen namen,
en uitlanders zijn poort binnenkwamen,
en over Jeruzalem het lot wierpen,
waart ook gij als een hunner.
12. Gij hadt niet moeten aanschouwen den dag van uw broeder,
ten dage van zijn ongeluk(?);
gij had u niet moeten verheugen over de Judeërs

ten dage van hun ondergang;
en gij hadt geen grooten mond moeten opzetten
ten dage der benauwdheid.

13. Gij hadt de poort mijns volks niet binnen moeten komen
ten dage van hun nood;
ook gij hadt zijn onheil niet moeten aanschouwen
ten dage van zijn nood;
en de hand niet moeten uitsteken naar zijn bezit
ten dage van zijn nood.

14. Gij hadt niet moeten staan op het kruispunt der wegen
om zijne vluchtelingen uit te roeien;
en gij hadt zijne ontkomenen niet moeten overleveren
ten dage der benauwdheid.

Welk een lang requisitoir wordt hier tegen Edom uitgesproken, waarin de lage behandeling wordt gestriemd, die dat volk Juda had aangedaan in de ure van den uitersten nood. De Hebr. tekst gebruikt hier een werkwoordsvorm, die den schijn kon wekken, als ging het hier om een houding in het heden, maar ik geloof, dat Bleeker juist heeft gezien, als hij de verzen op de boven aangegeven wijze vertaalde, wat naar den zin en bedoeling der woorden is, die terugzien op een verhouding in het verleden. Het imperfectum heeft wel meer de waarde van ons plus quam perfectum. Daarom vertaal ik niet:

Schouw niet aan den dag van uw broeder enz.

maar wel:

Gij hadt niet moeten aanschouwen den dag van uw broeder.

Men weet, dat ra'ah b meer is dan alleen maar naar iets kijken. Het duidt aan, dat men iets met vreugde beziet, zoodat eigenlijk de vertaling „aanschouwen" nog te zwak is. Over het opzetten van een grooten mond zie Ezech. 35 : 13. In vs 13 vindt men thans in het Hebr. tišlahna, wat 2e of 3e pers. fem. plur. zou moeten zijn (zie Ri. 5 : 26, waar dezelfde vorm voorkomt) wat hier in het geheel niet passen zou. Naar een reeds oud vermoeden zal men hier moeten lezen: tišlah jad, „steekt gij de hand uit". Minder noodig is de soms voorgestelde correctie om in vs 14 i.p.v. pèrèk te lezen pèrès, „bres".

In deze verzen wordt de reden van de eerst uitgesproken dreiging met het goddelijk oordeel duidelijk aangegeven. Edom was een der volken geweest, die Juda's ondergang bewerkt hadden, en het had

zich in dien ondergang van harte verheugd. Edom had zich op schandelijke wijze vergrepen aan het broedervolk Juda en zou daarvoor gestraft worden met den totalen ondergang.

Met vs 15 wordt een nieuw onderwerp aangeroerd, of eigenlijk is het niet heelemaal nieuw, want, als mijn opvatting van vs 1 juist is, dat daarin een volkenstrijd tegen Jeruzalem zou zijn aangekondigd, dan wordt in vs 15 die gedachte weer opgehaald. Echter kan het vers niet in orde zijn. Thans luidt het aldus:

> Want nabij is de dag van Jahwè
> over alle volken.
> Zooals gij gedaan hebt, zal u gedaan worden;
> uwe vergelding zal op uw hoofd wederkeeren.

Daarbij valt het op, dat in b de werkwoordsvorm in den 2en pers. enkelv. staat, in vs 16 echter in den 2en pers. meerv. Daarbij komt nog, dat vs 15b uitnemend aansluit bij vs 14, wat niet het geval is met vs 15a. Ik vermoed dus, dat men de beide vershelften moet verwisselen. Dan richt 15b zich nog tegen Edom, waarna een nieuw gedeelte aanvangt, dat over den dag van Jahwè handelt en alle volken in het meerv. toespreekt. Neemt men de volgorde zoo, dan wordt men ook niet genoopt vs 15a tot een toevoegsel te verklaren.

Het gewone eschatologische verloop in de profetie is aldus, dat in den eindtijd de strijd der volken tegen Jeruzalem zal ontbranden, al of niet eindigende met de verovering der stad, en dat dan, als de nood op het hoogste is, Jahwè zelf tusschen beide komt om zijn volk te redden. Dat is dan de dag van Jahwè, die een oordeel brengt over alle vijanden van Jahwè en een zegen over allen, die op Hem vertrouwd hebben. Men vindt dit heel realistisch uitgebeeld in Zach. 14.

Zoo is het ook hier. Edom is slechts bij wijze van voorbeeld genoemd, omdat Juda daarvan zooveel ondervonden had, maar het goddelijk oordeel zal alle volken treffen, die zich tegen zijn heilige stad vergaderd hadden. Jahwè zou zijn dag zeker hebben! Dat beeldt vs 16 uit:

> Want zooals gij gedronken hebt op mijn heiligen berg,
> zullen alle volken, die rondom wonen, drinken;
> ja, zij zullen drinken en zwelgen,
> en zullen worden zooals zij niet geweest zijn.

De vertaling van de laatste woorden kan ook luiden: zij zullen

worden als hadden zij nooit bestaan (zoo Bleeker). Iets anders is, dat de Hebr. tekst letterlijk heeft: zullen alle volken bestendig drinken. Met vele handschriften lees ik daarvoor liever: zullen alle volken, die rondom wonen, drinken (i.p.v. tamîd: sabîb). Alle volken rondom, vgl. Zach. 12 : 2.

De vraag is nu, wie zijn die „gij", die hier worden toegesproken? Marti en Bleeker meenen, dat het de Joden zijn, die op den heiligen berg feestgelagen zouden hebben aangericht. Dan zou hier dus gedoeld worden op iets, dat in den tijd van deze profetie reeds in het verleden lag. Ik geloof niet, dat dat juist is en betrek die woorden op de uiteindelijke toekomst. Dan wordt hiermee uitgesproken, dat de vijandige volken Jeruzalem zouden innemen en feesthouden op Gods heiligen berg; vgl. Zach. 14 : IV. Welnu, zij zouden ook mogen drinken, maar dan den toorn Gods (zoo wil Bleeker den tekst ook corrigeeren, maar zonder steun in eenigen tekstgetuige; de LXX heeft: wijn drinken). En het zou hun vergaan, zooals het hun nog nooit vergaan was. Dat zou Jahwè's dag bewerken!

Maar die dag is altijd tweeledig. Zooals die straf zou brengen over al die volken, zoo heil over Gods volk. Vs 17:

> Maar op den berg Sion zal ontkoming zijn,
> en het huis van Jakob zal zijne bezittingen in bezit nemen.

Ik heb daarbij weggelaten de woorden: wᵉhajah kodeš, „en hij zal een heiligdom zijn", omdat zij het zinsverloop niet alleen storen, maar ook, omdat Joël 3 : 5 ze mist, wat een analoge plaats is met ons vs 17. Wel komt het woord kodeš voor in Joël 4 : 17, maar of dat voldoende is voor de onderstelling, dat de toevoeging in ons vs 17 daaraan ontleend zou zijn, dat is nog de vraag.

Het is duidelijk, dat dat huis van Jakob, waaraan hier het heil wordt toegezegd, niet ident is met het geheele huidige volk van Juda. Ook Obadja zal hebben geweten, dat er onder het volk van Juda vromen en goddeloozen waren. De belofte geldt natuurlijk alleen maar het nieuwe volk, dat uit de resten van het ondergegane volk zou oprijzen. Dat zou de oude bezittingen weer in bezit nemen, den ouden toestand herstellen. Het komende heil zou een restitutio in integrum zijn.

Dan gaat vs 18 verder:

> En het huis van Jakob zal een vuur zijn,
> en het huis van Jozef een vlam,
> maar het huis van Esau een stoppel,

en zij zullen onder hen branden en hen verteren,
en het huis van Esau zal geen ontkomene hebben,
want Jahwè heeft het gesproken.

Men denkt hier onwillekeurig aan Zach. 12 : 6, waar ten aanzien van Juda dezelfde gedachte uitgesproken wordt. Ook hier wordt Edom (Esau) weer als voorbeeld genoemd, maar dat ook aan de andere volken gedacht wordt, blijkt uit het meervoudig suffix bij bahèm en bij wa'ᵃkalum. Hier wordt het volk aangeduid als Jakob en Jozef, d.i. het rijk van het Zuiden en van het Noorden. Hier wordt dus dezelfde verwachting gehuldigd, die men bij de profeten vaker aantreft, dat de noordelijke stammen, de bewoners van het vroegere rijk Israëls, uit hun ballingschap zouden terugkeeren en zich met den zuidelijken stam Juda zouden vereenigen, een verwachting, die de profetie blijkens Zach. 11 later heeft leeren opgeven. Dat heele volk, zooals de profeet dat in de toekomst aanwezig ziet, zal een macht zijn, die den heidenen den ondergang bereidt. Israël triomfeert over de volken.

Zooals vs 19 thans luidt, is er niets mee te beginnen. Het begin gaat goed:

Dan zal het Zuiderland Esau's gebergte in bezit nemen,
en het Heuvelland de Filistijnen.

We verstaan wel, wat de profeet bedoelt. Hij denkt aan de bevolking van het Zuiderland en aan die van de šefela, het heuvelland tusschen de vlakte van Filistea en het Judeesche bergland. Bedoeld is dus, dat de bevolking van het Zuiden zou heerschen over de Edomieten oostwaarts en over de Filistijnen westwaarts.

Nu verwacht men, dat ook iets gezegd zal worden over de stammen van het voormalige rijk van Israël, die immers volgens vs 18 zouden weergekeerd zijn en met de zuidelijke bevolking éène natie zouden vormen. Maar het vervolg van vs 19 luidt zoo niet. De tekst heeft nu dezen vorm:

Zij zullen het veld van Efraïm en dat van Samaria
in bezit nemen en Benjamin Gilead.

Men vraagt zich allereerst af, wie die „zij" hier kunnen wezen. Toch zeker niet de menschen van het Zuiden, want dat is niet in overeenstemming met vs 18, waar Zuiden en Noorden heel broederlijk naast elkander optrekken. Maar wie zou dan in aanmerking kunnen komen om het Noorden — veld van Efraïm en van Samaria — te bezetten, vooral, daar de stammen van het Noordelijke rijk

al weer gekeerd zijn volgens vs 18. Het komt mij dus waarschijnlijk voor, dat het aan tekstverminking te wijten is, dat het veld van Efraïm en dat van Samaria thans in den 4en naamval staan als object bij „zij zullen in bezit nemen”. Dan komt daar nog bij, dat „veld van Samaria” kwalijk verstaanbaar is naast „veld van Efraïm”, omdat Samaria in Efraïm lag als de vroegere hoofdstad van het noordelijke rijk. Het komt mij dus voor, dat Samaria in den tekst geschrapt moet worden, en dat in plaats van „veld van Efraïm” als object moet gelezen worden: Efraïm als subject. Dan krijgen we dezen zin:

> Dan zal het Zuiderland Esau's gebergte in bezit nemen,
> en het heuvelland de Filistijnen,
> en Efraïm en Benjamin Gilead.

Dat loopt goed, want dan wordt in vs 19a gezegd, wat de menschen van het vroegere zuidelijke rijk en in vs 19b wat die uit het vroegere noordelijke rijk zouden bezetten. Dat laatste zou het Overjordaansche Gilead zijn. Samenvattend zou vs 19 willen uitbeelden, dat een tijd van heerlijkheid zou aanbreken, waarin het rijk van Israël denzelfden omvang zou hebben als eertijds in den gouden eeuw van koning David.

Vs 19 is nog duidelijk vergeleken bij vs 20. Dit vangt aan met als subject van een zin aan te dienen w^{e}galuth hahêl hazzèh libnê Jisrael, wat met eenigen goeden wil vertaald kan worden als: en de ballingen van dit leger der Israëlieten, doch erg aannemelijk is dit niet. In het vervolg wordt gewag gemaakt van de galuth Jerušalaim, wat zou doen vermoeden, dat eerst melding was gemaakt van de ballingen van het noordelijk rijk. Doch op welke wijze de tekst dient te worden hersteld, opdat dit duidelijk erin gelezen kan worden, dat is niet meer uit te maken. Daarbij komt nog, dat de eerste helft van dit vs een werkwoord mist. Dat schuilt misschien in ʾ^{a}šèr, en zou dan wel jar^{e}šsu of jiršu, „zij zullen in bezit nemen”, (vgl. vs 19) kunnen zijn. Te meer reden is voor deze onderstelling, daar de LXX heeft: het land der Kanaänieten, wat wijzen zou op ʾèrès kanaʿanim. Met Sarfath is bedoeld de plaats 25 km ten Noorden van Tyrus. Tot aan die uiterste grens zou het land door Israël bezet worden. We kunnen dan het eerste lid van dit vs aldus weergeven:

> En de ballingen van ??? der Israëlieten zullen het land der Kanaänieten tot Sarfath toe in bezit nemen.

Het tweede lid heeft taalkundig weinig bezwaren:

> En de ballingen van Jeruzalen, die in Sefarad zijn, zullen de steden van het Zuiderland in bezit nemen.

Alleen is het de vraag, wat dit Sefarad hier doen moet. Het is wel gebleken, dat deze naam een aanduiding was voor Kl.-Azië. Heeft de profeet werkelijk aan Kl.-Azië gedacht, dan gold het een vrijwillige diaspora der Jeruzalemmers daarheen, wat niet erg waarschijnlijk is. Van een ballingschap in Kl.-Azië is ons niets bekend. Maar het is heel goed mogelijk, dat een land in het verre Noorden genoemd wordt, omdat de Joden natuurlijk uit Jeruzalem naar het Noorden waren weggevoerd. Dan zouden dus bedoeld zijn de ballingen van Babel. Joodsche uitleggers denken aan Spanje, maar daarvoor is niet de minste aanleiding. De profeet wil hier dus zeggen, dat de ballingen uit Babel zouden terugkeeren en de verlaten steden en dorpen van het Zuiderland weer in bezit nemen. Ook dit ziet dus op de restauratie van Juda's nationale leven.

Ten slotte vs 21. Ook dit vs spaart ons de moeite niet. Het begint met: w^{e}ʿalu môšiʿim b^{e}har Siôn. Dit kan worden weergegeven met: Verlossers zullen den berg Sion beklimmen. Daarbij is stellig gedacht aan menschelijke verlossers, zooals ook het meerv. reeds uitwijst, nl. aan de leiders van het toekomstige volk Israël. De LXX leest hier: geredden. Zouden wij daaruit mogen afleiden, dat zijn ôša als ʿim gelezen heeft? Dat is nog zeer de vraag. Dezelfde kwestie treffen we ook aan bij Zach. 9 : 9, maar omgekeerd: daar heeft de massora nôšaʿ „gered", terwijl de LXX vertaalt, als stond er môši^{a}ʿ, „reddende". In elk geval kan de lezing der LXX: „van den berg Sion" onmogelijk juist zijn, want dat komt in conflict met het werkwoord calah, „stijgen". Men kan niet van een berg omlaag opklimmen.

Maar wat gaan die „redders" op den berg Sion doen? De tekst zegt: lišpôt èth har ʿesaw, „om Esau's gebergte te richten". Met Marti en Sellin ben ik van oordeel, dat deze woorden in den tekst niet thuishooren. Zij zullen later door een lezer zijn ingevoegd, die in dit oordeel over de volken Edom noode miste. Echter geeft het geen zin, dat de „redders" den berg Sion moeizaam beklimmen om Esau's gebergte, d.i. Edom, te richten. Dan hadden zij Esau's gebergte moeten beklimmen. Of, als zij den berg Sion beklimmen, dan kan het alleen maar zijn om Israël te richten. Schuilt misschien in har ʿesaw een verbastering van een oorspronkelijk Jisrael? Laten

we deze woorden weg, dan krijgen wij een goed verloopenden zin:

> En verlossers zullen den berg Sion beklimmen
> en het koningschap zal voor Jawhè zijn.

Met dezen hooggestemden jubel sluit dit korte geschrift van Obadja, wel een bewijs, dat de aandacht van den profeet geheel gespannen is op den komenden heilstijd, wanneer een nieuw volk op een nieuw verworven erve van het nieuwe heil genieten zou. Ook Obadja zag het koningschap Gods als een eschatologische heerlijkheid in de verte oplichten.

Ik heb met opzet eerst de exegese van deze profetie gegeven, om daarna tot de zgn. inleidingsvragen over te gaan en niet omgekeerd: eerst de inleiding en dan de exegese, omdat ik meen, dat een juiste exegese reeds een beslissing beteekent in zake allerlei kwesties, die geopperd kunnen worden en geopperd zijn.

Allereerst is daar de vraag omtrent de eenheid van het heele stuk. Deze vraag wordt niet beslist met een verwijzing naar Jer. 49, waarvan sommigen verzen verwantschap vertoonen met woorden van Obadja. Wie beide stukken vergelijkt, moet constateeren, dat het geschrift van Obadja nooit aan Jer. 49 ontleend kan zijn, want de woorden, die bij Obadja een logisch geheel vormen, zijn in Jer. 49 uiteen gerukt. Trouwens de echtheid van Jer. 49 is een punt, dat nog steeds in kwestie is. De vraag aangaande de eenheid van Obadja moet naar den inhoud van dit geschrift zelf beslist worden. Het gemakkelijkst heeft Robinson het zich gemaakt, die meent, dat hier verschillende gedichten over Edom, die uit verschillende tijden stammen, zijn samengevoegd. Dit kan in zooverre al niet juist zijn, omdat daarmee geen recht wordt gedaan aan die gedeelten, welke over de volken handelen

Men weifelt, voor zoover men een eenheid niet aanwezig acht, tusschen een splitsing in drieën of in vieren. De driedeeling wordt aanvaard door Rudolph, die het ervoor houdt, dat vs 1–14, 15b een afzonderlijk orakel is, en vs 15a, 16–18 een tweede orakel, waaraan Obadja zelf het slot vs 19–21 zou hebben toegevoegd. Ook Eissfeldt onderkent in het stuk na vs 15 twee eenheden, nl. vs 15a, 16–18 en vs 19–21; ook hij ziet zich niet genoopt het laatste stuk beslist aan Obadja te ontzeggen, al acht hij het niet waarschijnlijk, dat het van hem zou zijn. Volgens hem bevat vs 2–9 een bedreiging aan het adres van Edom. Hierin verschilt hij van

Wellhausen, die in deze verzen een teekening van het verleden zag; daarin zou geschetst worden, hoe Arabische stammen Edom benauwden, en dit gedeelte zou dus verwijzen naar de 5e eeuw vóór Chr. Deze opvatting heeft weinig navolging gevonden. De meesten nemen vs 2–9 als bedreiging. Zoo terecht ook de nieuwe bijbelvertaling van de Canisius-vereeniging. Anderen nemen ook een drietal Godsspraken aan, maar maken de scheiding elders, nl. bij vs 10. Sellin houdt alleen vs 1–10 voor echt; dat zou dateeren uit omstreeks 800 vóór Chr., toen Edom afgevallen was van Juda (zie 2 Kon. 8 : 20–22). Hij ziet in vs 11–14, 15b een toevoegsel en in vs 15a, 16–21 een tweede toevoegsel, het laatste dateerend uit ongeveer 400 vóór Chr. Ook Wildeboer neemt twee auteurs aan: bij vs 10 zou het werk beginnen van een profeet, die na 586 vóór Chr. leefde, ja wellicht nog na den terugkeer uit de ballingschap. Marti neigt naar deeling in tweeën, hij wil vs 1–14 niet uiteenscheuren. Bij hem is vs 1–14 een eenheid, het oorspronkelijke stuk, waaraan een aanhangsel is toegevoegd, nl. vs 16–21, terwijl een derde hand is op te merken in vs 8v en in vs 15a. Haller daarentegen wil weer aan drie gedichten denken, en wel vs 1–10 en vs 11–14, 15b terwijl er een derde gedicht te vinden zou zijn in vs 15a, 16–21. Ten slotte noem ik nog Bleeker, die ook meent, dat de profetie geen eenheid vertoont; er zou een ouder stuk zijn, nl vs 1–10 en een jonger vs 11–14, waarbij nog komt een aanhangsel van vs 15a, 16–21, dat uit den tijd na 538 vóór Chr. zou zijn.

Van al deze geleerden handhaven Rudolph en Eissfeldt beiden de eenheid van auteur, wat op zichzelf een aantrekkelijkheid van hun beschouwing uitmaakt; alleen had ik gewild, dat zij nog een stap verder waren gegaan en de eenheid van het heele geschrift hadden aanvaard.

Wat toch is het geval? Men meent zich genoopt te zien vs 15a, 16–21 aan een anderen auteur toe te kennen, omdat daarin sprake is van een oordeel over de andere volken op den dag van Jahwè. Het komt mij voor, dat dat niet noodig is, mits men maar rekening houdt met vs 1, waar reeds de opmarsch van die volken tegen de heilige stad — zie mijn exegese — beschreven wordt. Daarop ziet het slot van de profetie terug. Reeds die opmarsch wordt in den eindtijd verwacht naar de gewone profetische visie; in dien eindtijd valt ook de dag van Jahwè met de vernietiging van die volken.

Dat een scheuring van het eerste stuk, vs 1–14, in twee deelen onjuist is, heeft Marti terecht ingezien. Immers bevat het gedeelte,

dat met vs 10 — zie de exegese — aanvangt, de motiveering van het in vs 2–9 uitgesproken oordeel over Edom. Alleen betreedt Marti een verkeerden weg, als hij meent, dat vs 2–9 geen geschiedenis beschrijft, maar evenmin profetie is, doch een teekening van het heden geeft. Daarmee doet men aan de woorden stellig onrecht. Vs 2–9 — daarin heeft hij gelijk — krijgt pas zin door het requisitoir van vs 10–14 en dit requisitoir vereischt een strafaankondiging, als vs 2–9 geeft.

Bij dezen stand van zaken kan er omtrent den tijd van deze profetie weinig twijfel bestaan. De Joodsche verzamelaars van den kanon hebben Obadja stellig in de achtste eeuw vóór Chr. geplaatst, wat de volgorde in hun twaalfprofetenboek wel uitwijst, maar daarom is dat nog niet juist. De inhoud van het stuk verzet zich daartegen. Op een gebeuren als in 2 Kon. 8 vermeld wordt, kan de profetie onmogelijk terugslaan, daar zij een totale vernietiging en verwoesting van Edom aankondigt. Bovendien herinnert zij aan een schandelijk gedrag van Edom op den dag van Juda's ongeluk, waarbij het zich al heel onbroederlijk gedroeg. Dat kan alleen slaan op de verwoesting van Jeruzalem en den ondergang van den Judeeschen staat in 586 vóór Chr. Ik plaats dus niet als Haller alleen vs 11–14, 15b na 586 vóór Chr., maar heel de profetie, en ook gevoel ik geen behoefte om met hem af te dalen tot den tijd van Maleachi, die niet, zooals Haller zegt, soortgelijke bedreigingen tegen Edom richt, maar die van den verwoesten staat van dat land uitgaat (Mal. 1 : 3). Is mijn exegese van vs 19v juist en is ook mijn opvatting juist, dat deze verzen aan Obadja niet ontzegd mogen worden, dan zijn bij het uitspreken of neerschrijven van deze woorden de ballingen nog niet weergekeerd. Dat beteekent, dat de profetie moet dagteekenen uit den tijd tusschen 586 en 538 vóór Chr. En dan heeft Obadja de visie van den Tweeden Jesaja gedeeld, dat met den terugkeer uit Babel de heilstijd zou aanbreken, die dan tegelijk de vernietiging zou beteekenen van de volkenmacht, die zich tegen Gods volk en zijn stad vereenigen zou. Deze beschouwing lijkt mij aannemelijker dan die van Hitzig, die deze profetie na 312 vóór Chr. plaatste, toen Antigonus een legertje tegen Petra zond, nadat te voren Ptolemeüs Lagi een deel van Palestina verwoest had en Juda gedeporteerd, waarop vs 20 zou terugzien. Daartegen is o.a. dit bezwaar in te brengen, dat na 312 vóór Chr. in Petra geen Edomieten meer woonden, doch wel Arabieren.

Ik kan het mij heel goed begrijpen, dat de profetie van Obadja op het eerste gezicht geen bijzonder verheven indruk maakt. Misschien heeft men al spoedig de minder gunstige kwalificatie bij de hand: nationalistisch. Of men berispt Obadja om zijn wraakgevoelens, die hij jegens Edom koestert, omdat hij de leelijke houding bij Juda's ondergang maar niet vergeven en vergeten kan. In elk geval voelt men zich hier in een sfeer, die naar het woord van Wildeboer zeer verre van het christendom afstaat. En tot troost zegt men dan maar, dat het woord, waarmee de godsspraak sluit, de diamant onder al dat gruis is.

Het wil mij toch voorkomen, dat een dergelijke beoordeeling volstrekt onjuist is. Men doet daarbij, alsof we hier te doen hadden met een uiting van patriotisme van een willekeurig volk; en ja, wie vergeet, dat het hier gaat om het volk Israël, dat in de geheele oud-Oostersche wereld een zeer bijzondere plaats innam, omdat het het volk van Gods bijzondere verkiezing en openbaring was, die acht zich gerechtigd tot een min of meer afkeurend oordeel. Maar dat mag men nu juist nooit vergeten! Die volken spannen niet samen tegen een willekeurig volk, zooals er wel twintig in die wereld van het nabije Oosten waren, maar zij leggen het toe op dat volk, dat geheel eenig was, nl. Israël, en dan speciaal op Juda, dat in tegenstelling met het rijk der tien stammen de beste tradities van het volk en van zijn geestelijk bezit bewaard had, en dan weer heel bijzonder tegen de heilige stad Jeruzalem, de stad van den tempel, de plek van de openbaring en den dienst van God.

En als onder die volken Edom bijzondere aandacht trekt, dan verwondert dat ons niet; en dat niet om het feit, dat zijn handelwijze in strijd zou zijn met de elementaire begrippen van menschelijkheid — een nog al rekbaar begrip overigens — maar omdat het daarmee in conflict komt met de duidelijke bedoeling Gods, die aan Edom een ondergeschikte plaats onder Juda had toegedacht (zie Gen. 25 : 23), een plaats, die voor Edom tot zegen had kunnen zijn, als het zich ook geestelijk van Israël afhankelijk had willen voelen.

Het is dus niet minder dan opstandigheid tegen God, die hier zich openbaart. En tegen deze opstandigheid handhaaft God Zijn oppergezag. We hebben hier dezelfde situatie als in Ps. 2, waar een heilig lachen het antwoord Gods is op den oproerigen kreet der volken tegen Jahwè en zijn Messias. En wat dat lachen Gods inhoudt, dat schetst die psalm wel duidelijk! Als dus hier Edom

gestraft wordt en als de volken vergelding ontvangen voor hun snood bedrijf, dan spreekt daaruit geen eng patriotisme, maar dan is dat de geloofsbelijdenis, dat ten allerlaatste niet de Gode vijandige macht het beslissende woord heeft, maar wel alleen God en dat alle verzet tegen Hem in vreeselijken zin vergeefsch is en uitloopt op een ontzettende katastrofe. Daarentegen zijn er ook degenen, die het groote heil genieten zullen, in het nieuwe volk Israël en op den berg Sion, omdat God niet beschaamt wie het van Hem verwachten.

Als we het zoo zien, dan is het laatste woord van deze profetie: „en het koningschap zal voor Jahwè zijn" geen aanhangsel, dat na de voorafgaande woorden wat zonderling aandoet, maar het is er integendeel het eenige passende, bijna zei ik: logische, slot van. Als in Gods grooten dag alle anti-goddelijke machten verdaan zijn, dan zal aan Hem het onbestreden koningschap zijn. Met die verwachting neemt ook Obadja een waardige plaats in te midden van de andere profeten van het Oude Testament.

WEDERGEBOORTE EN HEILIGMAKING

DOOR

DR G. OORTHUYS

Lunteren

Over deze twee woorden en de heilswaarheden, die men daarmede poogt uit te drukken, bestaat op protestantsch terrein groote onzekerheid en spraakverwarring. Voor een aanzienlijk deel van ons „gereformeerde volk'' is het leerstuk der „Wedergeboorte'' nagenoeg het alles-beheerschende, zoowel voor het persoonlijke innerlijke leven, als bij de beoordeeling der prediking. De „Heiligmaking'' komt dan achteraan hinken als het laatste en minst-beslissende in de rei der te gelooven waarheden. Bij anderen is het precies andersom. Terwijl in de Reformatorische Theologie, met name zooals die bij ons volk bekend is door Calvijns Institutie en den Heidelbergschen Catechismus, Wedergeboorte en Heiligmaking een en dezelfde heilswaarheid beteekenen.

Onder „heiligmaking'' verstaan wij in dit artikel: het nieuwe leven van den door het geloof in Christus wedergeborene. In de verschillende Bijbel-boeken treffen wij niet altoos hetzelfde spraakgebruik. Bij het lezen van den Hebreën-brief bv. dient men er wel op te letten, dat onze Statenvertaling telkens van „heiliging'' spreekt, als in het Grieksch sprake is van „teleiosis'', voleinding, voltooiing (Hebr. 2 : 10, 5 : 9, 7 : 19, 28, 10 : 1, 14, 12 : 23). En in de tweede plaats mag niet vergeten worden, dat door heel den Hebreën-brief heen gepredikt wordt de heiligmaking of heiliging door het bloed van Jezus, die „door ééne offerande volmaakt heeft degenen, die geheiligd worden'' (Hebr. 10 : 14). In dit spraakgebruik is dus heiliging of heiligmaking: wat wij in de dogmatiek reiniging of rechtvaardiging door Christus' bloed of offer plegen te noemen.

In dit artikel verstaan wij onder „heiligmaking'' het nieuwe leven, de wandel in goede werken, van al degenen, die door het geloof in Christus vergeving van zonden hebben en rechtvaardig voor God gerekend worden.

1. Hoe komt het tot deze heiligmaking, en 2. welke beteekenis heeft deze wandel in goede werken voor Gods heilig aangezicht?

De protestantsche theologie poogde deze vragen te beantwoorden, alleen luisterend naar Gods Woord.

Dat neemt niet weg, dat wij dit protestantsche, dit reformatorische antwoord, alleen recht verstaan kunnen tegen den achtergrond der Roomsche theologie, uit welke de Reformatie zich uitworstelt.

Bij de Roomsche Kerk is het uitgangspunt de van Augustinus geërfde leer der ,,prima gratia'' [1]).

Tegenover Pelagianen en Semi-pelagianen, die op den weg des behouds eenige toestemmende gezindheid van den mensch nummer één stelden, heeft Augustinus voor alle eeuwen zegevierend de ,,prima gratia'' geponeerd en ook de ,,ultima gratia''. God is bij de behoudenis van den zondaar de Eerste en de Laatste. Zoowel de toestemming in het Evangelie als de volharding tot den einde, is vrucht van Gods genade alleen.

,,Gratia'' is echter reeds bij Augustinus niet Gods vergevende ontferming, maar een genade-kracht, die als een goddelijk adjutorium, hulpmiddel, ons helpt tot alle goeds. Dat goddelijk adjutorium is de eerste en de laatste beslissende factor bij de behoudenis der verkorenen. Tusschen die eerste en laatste genade echter is nog een tweede factor werkzaam en dat is de vernieuwde, de vrijgemaakte wil, die nu met de ,,gratia'' kan ,,coöpereeren'' tot het doen van goede werken, die in het oordeel den mensch behouden. Want ten slotte wordt reeds bij Augustinus de hemel verdiend door volharding in goede werken. Maar het begin van het nieuwe leven, de voortgang en de volharding er in, zijn vrucht van Gods gratie. Bij Augustinus is de gratia Dei het alles beheerschende [2]).

De latere Roomsche theologie, schoon Augustinus' leer der prima et ultima gratia beamend, heeft allen nadruk gelegd op het verdienend werk van den vernieuwden mensch. Over de prima gratia behoefde niet lang gesproken te worden. Want aan ieder Christen was door den Doop de prima gratia geschonken, bestaande niet slechts in vergeving van alle zonde, maar ook in vernieuwing van 's menschen natuur, in wedergeboorte van zijn wil, zoodat hij nu in staat was het goede te doen met hulp der goddelijke gratia. Was deze gratia bij het begin alleen ,,operans'', na de vernieuwing des menschen werd de gratia ,,coöperans'', mede-werkende met den vernieuwden wil en als deze weder mede-werkte — en alzoo verdere hulp Gods zich waardig maakte door deze medewerking — kon dus de mensch, met behulp der steeds (ook in de

[1]) Vgl. mijn: *De leer der Praedestinatie*, Wageningen, 1931, blz. 9–23.
[2]) Vgl. Calyijn's Institutie, II, III, 6–14 over gratia operans et coöperans.

Sacramenten) toevloeiende genade, tot telkens hooger heiligheid, tot steeds meerder verdienste opklimmen en zoo de zaligheid verdienen.

Dit is de Roomsche leer aangaande de heiligmaking.

Een mensch kan het daar zeer ver in brengen. Hij kan zelfs zooveel goede werken doen, met behulp der gratia, dat hij ze voor zichzelf niet alle noodig heeft. De Kerk bezit in de goede werken van Christus, maar ook in de overtollige goede werken der heiligen, een schat, waaruit weer kan uitgedeeld worden aan degenen, die tekort komen. Tot zoover Rome.

De Reformatie knoopt weder aan bij Augustinus, met verwerping echter van het element der verdienste.

Bij Augustinus zijn het ten slotte toch de goede werken, het vrome leven, waarmede de hemel wordt verdiend (al stelt alleen de goddelijke genade ons tot deze goede werken in staat). Dat verwerpt de Reformatie. De Reformatie predikt over de heele linie: de rechtvaardiging uit het geloof alleen, als eenigen grond des behouds. Niet de door genade volbrachte goede werken, niet het nieuwe leven, stelt ons rechtvaardig voor God, maar alleen het offer en de gerechtigheid van Christus.

Bij Rome vloeien rechtvaardiging en heiliging ineen. Slechts van het gedoopte kind kan men zeggen, dat het door de genade des Doops *om niet* gerechtvaardigd en vrijgesproken is en ook tegelijk vernieuwd, wedergeboren. Van den volwassene geldt, dat het wedergeboren leven met zijn goede werken nu voortaan de gerechtigheid voor God is. Zoo vallen in de Roomsche leer rechtvaardigmaking en heiligmaking samen.

De Reformatie onderscheidt streng de rechtvaardiging en de heiliging, schoon erkennende, dat er geen rechtvaardiging is zonder heiliging. Hoewel alleen de rechtvaardiging uit het geloof ons rechtvaardig voor God stelt en den hemel ons opent, — ook de heiligmaking is noodzakelijk.

Dit stelt ons voor de dubbele vraag, boven reeds genoemd: 1e. hoe komt het tot deze noodzakelijke heiligmaking; en 2e. welke beteekenis heeft deze heiligmaking in Gods oogen, waar Hij toch den goddelooze rechtvaardigt om niet.

Het reformatorische, het gereformeerde antwoord op deze dubbele vraag, vinden wij kort in den Heidelb. Catechismus, in vraag en antwoord 86, het begin van „het stuk der dankbaarheid". Hier luidt het antwoord op de eerste gestelde vraag: „daarom, dat

Christus, nadat Hij ons met Zijn bloed gekocht en vrijgemaakt heeft (rechtvaardigmaking), ons ook door Zijnen Heiligen Geest tot Zijn evenbeeld vernieuwt (wedergeboorte en heiligmaking).

En het antwoord op de tweede vraag: waartoe de goede werken nog dienen kunnen, als ze ons toch de poort des hemels niet kunnen openen, luidt: de goede werken zijn nochtans noodzakelijk, om Gods wille, om onszelfs wille en om des naasten wille. Want alleen *goede* werken zijn tot eer van God, tot verzekering van de oprechtheid van ons geloof, en tot winning van den naaste voor Christus.

Deze beschouwing aangaande de wedergeboorte en het nieuwe leven in heiligmaking, is tot in de fijnste puntjes die van Calvijn in zijn Institutie.

Dat Calvijn groote waarde hecht aan het nieuwe leven, aan de goede werken, bewijst hij wel heel duidelijk daarmede, dat hij in zijn Institutie, na de leer van het geloof overgaande tot de vruchten van het geloof, éérst de bekeering noemt en zeer breed behandelt (Institutie III, III–X) daarna pas als tweede vrucht: de rechtvaardiging uit het geloof (III, XI–XVIII).

Met deze vooropstelling bedoelt hij waarlijk niet de heiligmaking den voorrang te geven boven, of op één lijn te stellen met de rechtvaardiging. Veeleer behandelt hij eerst de heiligmaking, om des te scherper te doen uitkomen, dat noch de goede werken vóór de bekeering, noch het nieuwe leven na de bekeering, een mensch rechtvaardig voor God maken. Dat doet alleen de gerechtigheid van Christus, waaraan wij deel hebben alleen door het geloof (III, XI, etc.).

Maar van de genadige toerekening dier gerechtigheid is toch de daadwerkelijke heiligheid des levens niet te scheiden. Dit is dus de heiligmaking.

De bekeering en het nieuwe leven vat Calvijn samen onder het woord „*poenitentia*” en hij definieert aldus:

„De poenitentia is een ware bekeering van ons leven tot God, die voortkomt uit een ernstige vreeze Gods en die bestaat in de dooding van ons vleesch en den ouden mensch en de levendmaking des geestes.”

Deze poenitentie wordt uit het geloof geboren, niet omgekeerd; al kan er angst voor God en Zijn oordeel aan het geloof vooraf gaan; dit is echter nog geen bekeering.

De bekeering is vernieuwing van het hart en niet slechts van de uiterlijke gedraging. Zij wordt geboren uit een oprechte vreeze

Gods en bestaat uit twee deelen: dooding van het vleesch en levendmaking des geestes. De poenitentie, de bekeering, is dus hetzelfde als wedergeboorte.

Door deelgenootschap aan Christus in het geloof, door inplanting in Christus, krijgen wij deel aan Zijn dood en aan Zijn opstanding (Inst. III, III, 1–8).

Deze leer van Calvijn over bekeering en wedergeboorte, over de afsterving van den ouden- en de opstanding van den nieuwen mensch, wordt door een groot deel van ons gereformeerde volk niet meer verstaan.

Onder „wedergeboorte" verstaat men vrij algemeen tegenwoordig: de wekking van nieuw leven in de ziel, door welke een mensch zijn zonden leert kennen tegenover de heiligheid en rechtvaardigheid Gods, en verbrijzeld en verslagen tot Christus vlucht, om straks, misschien na jaren van strijd onder het oordeel der Wet, in geloove Christus te omhelzen.

Hier gaat de wedergeboorte aan het geloof vooraf en is het verzekerd geloof de uiteindelijke vrucht van de innerlijke bekeering of wedergeboorte.

Calvijn echter keert het precies om. Bij hem gaat het door Gods Geest gewrochte geloof in Christus vooraf (en dit noemt Calvijn nog geen wedergeboorte, maar geloof); en daaruit, uit dat geloof, komt de wedergeboorte voort als een vrucht.

Rechtvaardiging en wedergeboorte (of bekeering, poenitentie) zijn de beide vruchten van het gelóóf.

Zoo leeren het ook de Heidelbergsche Catechismus en de Nederlandsche Geloofsbelijdenis.

Zondag XXXII van den Catechismus leert: „Christus, nadat Hij ons met Zijn bloed gekocht en vrijgemaakt heeft, vernieuwt ons ook door Zijn Heiligen Geest tot Zijn evenbeeld."

En art. XXIV van de Nederlandsche Geloofsbelijdenis zegt:

„Wij gelooven, dat dit waarachtig geloof (in den mensch gewrocht zijnde door het gehoor des Woords Gods en de werking des Heiligen Geestes) hem wederbaart en maakt tot een nieuwen mensch en doet hem leven in een nieuw leven en maakt hem vrij van de slavernij der zonde."

Op dézen zin van de woorden „wedergeboorte" en „bekeering" zullen wij wel te letten hebben, willen wij de bedoeling van de Belijdenisschriften en Formulieren, met name ook ten opzichte van den Heiligen Doop, recht verstaan. Het geloof rechtvaardigt

niet slechts, maar wederbaart ook tot een nieuw leven. En deze wedergeboorte of bekeering bestaat in het sterven van den ouden mensch en de opstanding van den nieuwen. Zondag XXXIII van den Heidelbergschen Catechismus geeft precies de leer van Calvijn te dezen opzichte weer, als hij op de vraag: „In hoeveel stukken bestaat de waarachtige bekeering des menschen?", antwoordt: „In twee stukken, de afsterving van den ouden mensch en de opstanding van den nieuwen mensch."

Wanneer dit vastgesteld is, doen zich echter direct twee vragen aan ons voor.

In de eerste plaats dringt de vraag: Hoe ver gaat de afsterving van den ouden mensch en in hoeverre is de wedergeborene een nieuw schepsel?

En een tweede vraag hangt daar ten nauwste mede samen: In welke verhouding staat de nieuwe mensch tot het geloof? Is er uit het geloof een nieuwe mensch geboren, die nu zelfstandig het goede werkt? Of blijft deze vernieuwing voortdurend afhankelijk van — en voortspruitend uit — het geloof?

Wij beginnen met de eerste vraag: Hoe ver strekt de afsterving van den ouden mensch en in welke mate is in den nieuwen mensch het Beeld Gods hersteld?

Calvijn antwoordt: Slechts in zooverre, dat de zonde niet meer heerscht, ofschoon zij nog wel leeft en werkt. „Deze vernieuwing wordt niet op één oogenblik, of dag of jaar volbracht, maar door voortdurenden, ja soms ook langzamen voortgang doet God de verdorvenheden des vleesches in Zijn uitverkorenen te niet" (Inst. III. III. 9).

Bij allen eerbied voor den grooten Schrift-uitlegger wil het mij voorkomen, dat Calvijn toch op dit punt sommige Schriftgedeelten niet het volle recht doet wedervaren en wel die gedeelten, waar niet gesproken wordt van een langzaam sterven van den ouden mensch en van een gestadig meer levend worden en groeien van den nieuwen, maar van een met Christus gestorven en opgewekt-*zijn*.

In Romeinen 6 predikt Paulus — en hij verbindt het aan den Doop —, dat met Christus onze oude mensch gekruisigd, en dood en begraven is, en de nieuwe verrezen. „Of weet gij niet, dat zoovelen wij in Christus Jezus gedoopt zijn, wij in Zijn dood gedoopt zijn? Wij zijn dan met Hem begraven door den Doop in

den dood, opdat, gelijk Christus is opgewekt tot de heerlijkheid des Vaders, alzoo ook wij in nieuwigheid des levens wandelen zouden. Want indien wij één plante met Hem geworden zijn in de gelijkmaking Zijns dood, zoo zullen wij het ook zijn in de gelijkmaking Zijner opstanding, dit wetende, dat onze oude mensch met Hem gekruisigd is."

Op grond hiervan raadt Paulus ons den moed te hebben „het er voor te houden, dat wij wel der zonde dood zijn, maar Gode levende in Christus Jezus, onzen Heere" (Rom. 6 : 1–11).

Ook in Kolossensen 2 leert Paulus, dat wij „met Christus begraven zijn in den Doop, in welken Doop[1]) wij ook met Hem opgewekt zijn door het geloof der werking Gods, die Hem uit de dooden opgewekt heeft" (Kol. 2 : 10–12, verg. 3 : 9 en 10).

Paulus spreekt hier dus niet van een langzamerhand sterven van den ouden mensch, maar van een gekruisten, gestorven en begraven ouden mensch.

Heeft Calvijn deze uitspraken over het hoofd gezien? Neen, hij bespreekt ze instantelijk en herhaaldelijk. Hoort slechts: „Als de Schrift zegt, dat God Zijn Kerk reinigt van alle zonde, dat Hij deze genade door den Doop belooft en in Zijn uitverkorenen volbrengt, dan heeft dat naar onze meening meer betrekking op de schuld dan op de materie der zonde. Wanneer God de Zijnen wederbaart, brengt Hij wel dit tot stand, dat Hij de heerschappij der zonde in hen te niet doet. Want Hij schenkt hun de kracht des Geestes, opdat ze daardoor de overhand behouden in den strijd en overwinnaar worden. Maar de zonde houdt slechts op in hen te heerschen, niet ook in hen te wonen. Daarom zeggen wij, dat de oude mensch in Gods kinderen zóó gekruisigd is en de wet der zonde in hen zóó is te niet gedaan, dat toch nog de overblijfsels over zijn: niet om te heerschen, maar om hen door het bewustzijn hunner zwakheid te verootmoedigen. En wij erkennen wel, dat die hun niet toegerekend worden, alsof ze er niet waren, maar wij beweren tevens, dat het door Gods barmhartigheid is, dat de heiligen van deze schuld verlost worden, die anders terecht zondaars en schuldig voor Gods aangezicht zouden zijn" (Institutie III, III, 11).

Met deze verklaring heeft, dunkt mij, Calvijn aan Paulus' verkondiging van het met Christus gestorven en opgestaan-zijn *geen volle recht* laten wedervaren.

---

[1]) Ik acht de nieuwe vertaling van het Bijbelgenootschap hier bepaald fout.

En dat hangt samen met een opvatting van wedergeboorte en vernieuwing, welke wij „*physisch*" zouden kunnen noemen en die reeds bij Calvijn aanwezig is. Hier raken wij vanzelf de tweede vraag: in welke verhouding staat de vernieuwing, de wedergeboorte, tot het geloof. Zijn wij nu door het geloof zóó vernieuwd, dat er een zelfstandig wedergeboren leven is, of blijft alles afhankelijk van het al of niet gelooven?

Nu blijft inderdaad bij Calvijn alles zeer nauw verbonden aan de daad des geloofs en den ontvangen Geest. Maar toch schemert ook bij Calvijn reeds hier en daar een physische voorstelling van zaken door, inzonderheid als hij het gelooven beschrijft als een in Christus ingelijfd worden, zijn en blijven.

Wanneer bv. gesproken wordt over de bestrijding, die het geloof heeft te doorstaan en over de overwinning en volharding der heiligen, dan houdt Calvijn er wel aan vast, dat deze overwinning en volharding niet te danken is aan de onoverwinlijkheid en standvastigheid van ons geloof en van ons nieuwe leven, maar aan Gods trouw. „Ik heb voor u gebeden, dat uw geloof niet ophoude."

Maar toch vinden wij bij Calvijn reeds uitdrukkingen, die het geloof op zichzelven als onoverwinlijk en onuitroeibaar voorstellen.

„De wortel des geloofs wordt nooit uit een vroom hart uitgeroeid, maar blijft veeleer in het diepste deel vastgehecht" (Inst., III, II, 21).

„Niet binnen in de harten der vromen heerscht de ongeloovigheid, maar zij bestrijdt hen van buiten; zij wondt hen niet doodelijk met haar wapenen, maar bestormt hen, of althans kwetst hen slechts zoo, dat de wond toch nog geneeslijk is" (Inst. III, II, 21).

Op zulke uitdrukkingen, die den schijn wekken, alsof door de gratie Gods in den mensch wat nieuws geschapen is, dat in zichzelven onuitroeibaar is, een vernieuwde hartegrond en een wortel des geloofs, die niet meer verdwijnen kunnen, hebben lateren ijverig voortgeborduurd.

In de „Synopsis purioris theologiae" van de Hollandsche theologen, zoo ongeveer uit den tijd der Dordtsche Synode [1]), welke Synopsis zich nauw bij Calvijn's Institutie aansluit, — slechts nader preciseerend en schematiseerend, — in deze Synopsis wordt in het geloof onderscheiden de „actus fidei", de geloofs-daad, en de „habitus fidei" of het „semen fidei", de staat des geloofs, de hebbelijkheid, het zaad.

---

[1]) Ed. sexta, door Dr H. Bavinck, Leiden, 1881.

De geloofsdaad is nog niet aanwezig bij de jonge kinderen, maar bij de verkoren jonge kinderen is wel de habitus fidei of het semen fidei (pag. 12).

Bij de leer der „perseverantia sanctorum" wordt dan weer dit onderscheid gemaakt, dat de habitus fidei onafgebroken voortduurt; dat de actus fidei, schoon onderbroken vanwege allerlei aanvechting, toch ook volharden zal (pag. 14). Van beide wordt ten slotte verzekerd, dat het slechts door Gods trouw is, dat we niet kunnen afvallen van het geloof. Intusschen is daar toch geconstateerd een onafgebroken voortlevende habitus- of semen fidei.

Ook ten opzichte van de heiligmaking, de bekeering en wedergeboorte vinden wij nu in de Synopsis een dergelijk voortbouwen op een uitdrukking van Calvijn.

Calvijn zegt bv. in de Institutie, II, III 7, waar hij handelt over de Roomsche leer der gratia operans en de gratia coöperans: „De Heere verbetert of vernietigt onzen slechten wil en Hij geeft uit Zichzelf een goeden wil ervoor in de plaats." Geen oogenblik echter laat Calvijn, evenmin als Augustinus, dezen goeden wil onafhankelijk worden van de gratia Dei. Bij Calvijn's uiteenzetting van de bekeering en wedergeboorte behoudt men den indruk, dat God voortdurend bezig is den ouden mensch in ons te dooden en den nieuwen te doen leven, zonder dat van een blijvend, eens voor goed nieuw gemaakt deel, sprake is.

De Synopsis echter onderscheidt weder bij de leer der „resipiscentia", de wedergeboorte, tusschen een „habitus spiritualis nobis per Spiritum sanctum infusus", — en een „actio a nobis ex illo habitu procedens" (pag. 16, bovenaan).

De habitus wordt dan genoemd de regeneratio en de actus: de resipiscentia of poenitentia.

Uit het wedergeboren-zijn volgt het wedergeboren-handelen. Het wedergeboren-worden en -zijn bestaat uit de afsterving van den ouden mensch en de opstanding van den nieuwen. En al is er verschil in *graad* van voltooiing, zoodat er kinderen en volwassenen in de wedergeboorte zijn, nochtans moet het volle wezen der wedergeboorte aanwezig zijn, wil het waarlijk wedergeboorte heeten.

Dat volle wezen, deze wezenlijke volmaaktheid, bestaat in twee deelen: 1e. dat alle faculteiten der menschelijke ziel worden vernieuwd, zoowel intellectus en affectus als voluntas; 2e. dat ze in zooverre vernieuwd worden, dat de zonde in hen niet meer heerscht.

Deze habitus regenerationis kan echter nimmer tot de actus

regenerationis, tot bekeering en goede werken, geraken dan alleen door de beginnende, voortgaande en voltooiende gratia Dei.

Wij kunnen niet zeggen, dat hier ver van Calvijn wordt afgeweken. Integendeel, de gratia Dei blijft het allesbeheerschende.

Maar toch is door het onderscheiden van den ,,habitus fidei'' en den ,,habitus spiritualis'', waarbij alle deelen der ziel zoover zijn vernieuwd, dat de zonde niet meer heerschen kan, de weg geopend voor een zelfstandig wedergeboren leven, dat later steeds minder afhankelijk zal worden van de gratia en van het geloof. Bij de verdere ontwikkeling der Theologie in deze richting, zal de nieuwe mensch al vrijmoediger en zelfstandiger aan het werk gaan om Gods wet te houden en de overblijfselen van den ouden mensch te dooden. Totdat op het terrein der Gereformeerde Kerk weder een wettische vroomheid gangbaar is, die in wezen dezelfde is als die der Roomsche Kerk.

Een duidelijk voorbeeld daarvan is het boekje van John Owen, over ,,de dooding der zonde in de geloovigen'' [1]). De neven-titel van het boekje luidt: ,,De noodzakelijkheid, de natuur en de middelen der dooding.'' De schrijver weet natuurlijk heel goed, dat volgens Paulus de oude mensch en het lichaam der zonde met Christus gekruist en gedood is. Dit moet eerst even met een goed geweten in de oudheden-kast worden bijgezet, voor wij aan het werk kunnen gaan om zèlf den ouden mensch te dooden. Daarom zegt hij (blz. 5): ,,De oude mensch is inderdaad geheel en al gedood en verslagen door het kruis van Christus, nl. verdienstelijk (wat de verdienste betreft) en, bij wijze van voorbeeld; vandaar wordt er gezegd, dat ,,de oude mensch met Christus gekruisigd is'' (Romeinen 6 : 6), en dat wijzelven ,,gestorven zijn met Hem'' (vers 8); en werkelijk aanvankelijk geschiedt dit ook, in de wedergeboorte (Rom. 6 : 3–5), waarbij een beginsel, tegenstrijdig met en verwoestend voor hem (Gal. 5 : 17), in ons hart geplant is; maar het geheele werk moet bij trappen voortgezet worden, al de dagen onzes levens, tot de volmaaktheid toe.''

En dat is niet alleen onze dure plicht. Maar wij *kunnen* het ook Want (pag. 11): ,,*de Geest en de Nieuwe natuur* zijn ons geschonken, opdat wij een beginsel in ons zouden hebben, waardoor wij aan de zonde en de begeerlijkheid wederstand bieden kunnen. Door ons deelachtig-zijn der Goddelijke natuur (1 Petr. 1 : 4 en 5) is het, dat

---

[1]) Oxford 1656, in de Nederlandsche taal, Höveker, Amsterdam, 1857.

wij in staat zijn om te ontvlieden het verderf, dat in de wereld is, door de begeerlijkheid... Zoo wij verzuimen gebruik te maken van hetgeen wij ontvangen hebben, dan mag God billijk Zijn hand terughouden van ons meer te geven. Zijn genade, zoowel als Zijn gaven, zijn ons geschonken, opdat wij ze zouden gebruiken, oefenen en er handel mee drijven. De zonde niet dagelijks te dooden, is te zondigen tegen de goedheid, de mildheid, de wijsheid, de genade en de liefde van God, die ons van een beginsel voorzien heeft om het te doen."

Dat ook Owen dit nieuwe beginsel, deze nieuwe natuur, als een soort physische verandering op geestelijk terrein opvat, spreekt duidelijk uit zijn tweede antwoord op de vraag (blz. 16): „hoe de Geest de zonde doodt?" Antwoord: „Door *een wezenlijke physieke* werking op den wortel en de hebbelijkheid der zonde, om haar te verzwakken en te verwoesten en uit te roeien."

Verder bevat het boekje een complete methode om het in de dooding des vleesches heel ver te brengen, door het juiste gebruik te maken van de kracht, die God ons in handen gaf door de ingestorte hoedanigheden. Tot zooverre John Owen.

Hier hebben wij dus op protestantsch terrein, op gereformeerden bodem, de Roomsche leer terug van de „ingegoten genade" („gratia infusa"), met den aankleve van de „medewerking des menschen" („gratia operans et coöperans"). Hier, gelijk bij Rome, is God de éérste, door ingieting der genade, ingieting van kracht ten goede, van een nieuwe natuur. Maar als dan God de éérste geweest is met Zijn gratia operans, met Zijn gratia infusa, dan moet nu ook de mensch met deze ontvangen kracht aan het werk gaan. Dan zal een tweede genadewerking Gods volgen, na de gratia operans ook de gratia coöperans, nl. coöpereerende met den mensch en zoo zal de mensch van trap tot trap al hooger klimmen in de heiligmaking (zie mijn „Kruispunten op den weg der Kerk", Veenman, Wageningen, 1935 pag. 235).

„De Geest en de nieuwe natuur zijn ons geschonken" (Owen, pag. 11). Zietdaar, kort en duidelijk uitgedrukt, waar de fout schuilt. Het is niet meer, zooals in den Reformatie-tijd: „de Geest is ons geschonken"; maar „de Geest en de nieuwe natuur."

Die beide moeten nu concurreeren en coöpereeren tot heiligmaking.

Met dit gevolg, dat de zielen weer in het diensthuis der Wet zijn teruggevoerd en de vrijheid der heerlijkheid van Gods kinderen is verloren gegaan.

De grondfout ligt reeds bij Calvijn en zijn verklaring van Rom. 6. Paulus schrijft daar: „Houdt het daarvoor, dat gij der zonde dood zijt en Gode levende in Christus Jezus." Calvijn maakt ervan, dat dit volkomen der zonde dood-zijn slechts betrekking heeft op de schuld en straf der zonde, maar dat, wat het nieuwe leven betreft, wij slechts tot zoover der zonde dood zijn, dat zij niet meer in ons héérscht [1]).

Gehoorzaamheid aan Gods getuigenis alleen, tegen het gezicht der oogen en de ervaring des levens in, kan hier in het rechte spoor leiden en verlossing brengen.

Gods Evangelie getuigt, dat in Christus onze oude mensch gekruisigd, gedood en begraven is.

Wie dat Evangelie gelooft, mag het er voor houden, het voor waarachtig houden, dat hij niet half, maar geheel der zonde dood is.

Gods Evangelie getuigt, dat in Christus de oude mensch gekruist, gestorven en begraven is en dat de nieuwe mensch verrezen is en Gode leeft.

Wie dat Evangelie gelooft, die leeft niet voor een stuk van zijn bestaan, maar geheel Gode. Wat van Christus geldt, geldt van hem. „Wat Christus gestorven is, dat is Hij der zonde eenmaal gestorven; en wat Hij nu leeft, dat leeft Hij Gode. Alzoo ook gijlieden, houdt het daarvoor, dat gij wel der zonde dood zijt, maar Gode levende zijt door Christus Jezus, onzen Heere" (Rom. 6).

„Houdt het daarvoor!" (Vertaling van het B.G.: „Zoo moet het ook voor u vaststaan").

Dat wil zeggen: als ge uzelf gaat bekijken en onderzoeken, dan zult ge wel wat anders zien en tasten dan een der-zonde-dood en Gode-levende zijn. Misschien vindt ge dan wel het tegengestelde. En de duivel, maar de wereld ook, en allerlei vrome menschen ook, zullen wel hun vinger op uw vuile plekken leggen, om u aan uw verstand te brengen, dat ge nog lang niet der zonde dood zijt.

Wie zal er nu gelijk hebben? — de duivel?, de wereld?, vrome menschen?, uw eigen inzicht en ervaring? — Of zal God, zal de Heere Christus gelijk hebben?

„God alleen zij waarachtig, alle menschen leugenachtig". — Blijf tegen alle macht der zonde, van buiten en van binnen, vasthouden aan Gods Woord en belofte en zeg: ga weg achter mij, satanas; zwijg, vleesch — ik houd Gods Woord en Gods Doop voor waar-

---

[1]) Vgl. mijn *Kruispunten*, blz. 229–238.

achtig, dat ik der zonde dood ben en Gode levende.

Hier hangt alles aan het geloof.

Ja, maar het geloof hangt aan Gods Geest, d.w.z. aan God-zelf.

Hier kan de zonde niets beginnen. God belooft: „De zonde zal over u niet heerschen, want gij zijt niet onder de Wet, maar onder de genade" (Rom. 6 : 14).

Ten slotte zij er op gewezen, hoe deze leer van heiliging en wedergeboorte ten nauwste samenhangt met de leer van het Beeld Gods.

De mensch, geschapen in Gods beeld en naar Zijn gelijkenis, is niet een zelfstandig, heilig wezen naast God.

Slechts in geloove aan God en Zijn Woord vasthoudend, God naar de oogen ziend, naar God alleen luisterend en al het andere, ook zichzelf, wantrouwend, is de mensch heilig en handelt hij recht.

Zich zelfstandig stellend, zichzelf van God emancipeerend, is hij op hetzelfde oogenblik de gerechtigheid en de waarheid kwijt en ook het leven; zelfstandig geworden, is hij dood in de zonden en misdaden, al meent en belooft hij het vrederijk te zullen scheppen beter dan God het ooit gedaan heeft. Dit is de eerste Adam.

Maar de Tweede Adam komt van Godswege om te herstellen wat de eerste Adam verdorven heeft.

Deze Tweede Adam is daarom één en al gerechtigheid en leven, omdat Hij tegen alles en allen in, ook tegen eigen vleesch en bloed in, Zich aan God onderwerpt, Zich aan het Woord Gods houdt en van niets wil weten dan van den wil des Vaders. Daarmee en daarom geeft Hij ook, in Zichzelven, den ouden Adam over in dood en hel.

Satan wederstaat Hij niet met eigen woord en vroomheid, maar met een drievoudig: „Daar is geschreven" (Mattheüs 4). Hij spreekt en handelt naar déze grond-gedachte: „Ik kan van Mijzelven niets doen. Gelijk Ik hoor, oordeel Ik en Mijn oordeel is rechtvaardig; want Ik zoek niet Mijn wil, maar den wil des Vaders, die Mij gezonden heeft" (Joh. 5 : 30; zie ook: Joh. 5 : 19; 12 : 49 en 50; 14 : 24; Matth, 26 : 39).

Zoo heeft Christus in hart en leven God waarlijk God laten zijn. Zoo heeft Hij in handelende en lijdende gehoorzaamheid den ouden mensch aan het gericht Gods overgegeven, tot in den dood des kruises. Hij heeft gelóófd, en is „de overste Leidsman en Voleinder des geloofs."

Gij en ik, — ook alle zoogenaamde „geheiligde persoonlijkheden"

bij elkaar —, hebben den ouden mensch niet den doodsteek toegebracht en zullen het ook niet doen.

Christus heeft het volbracht. In Hem is onze oude mensch gekruisigd op Golgotha. In Hem is de nieuwe mensch verrezen ten derden dage. Niet half; maar geheel! (Rom. 6 : 6; Ef. 2 : 4–6; 4 : 20–24; Koloss. 2 : 10–12; 3 : 9–10). Zoolang gij dat niet gelooft, zijt en blijft gij „oude mensch", „de oude Adam".

Maar als gij en zoolang gij het Christus laat volbracht hebben, d.w.z., als gij waarlijk in Hem gelooft en het op Hem waagt, „zijt gij gestorven en uw leven is met Christus verborgen in God" (Koloss. 3 : 3).

Alleen langs dezen weg, op deze wijze, is het Beeld Gods, dat in Adam verloren is, in Christus hersteld.

Alleen in Christus is er een wandel in kennisse Gods, gerechtigheid en heiligheid, in Gods beeld, naar Zijn gelijkenis.

Daarom kan Paulus tot ons spreken: „Liegt niet tegen elkander, dewijl gij uitgedaan hebt den ouden mensch met zijn werken en aangedaan hebt den nieuwen mensch, die vernieuwd wordt tot kennis, maar het evenbeeld Desgenen, die hem geschapen heeft, waarin niet is Griek en Jood, barbaar en Scyth, dienstknecht en vrije, maar Christus in alles en in allen" (Koloss. 3 : 9–11).

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

OUDE TESTAMENT

F. M. Th. Böhl, *De Psalmen I*, (Tekst en uitleg) J. B. Wolters, Groningen 1946.

Met vreugde hebben we de verschijning van dit eerste deel van Prof. Böhl's verklaring van de Psalmen begroet en na de lezing er van is het verlangen naar een spoedige verschijning van het tweede en derde deeltje des te grooter geworden. Wanneer het schrijven van een commentaar op de Psalmen moet worden toevertrouwd aan iemand, die niet enkel over de noodige wetenschappelijke bekwaamheid, maar tevens over het zich-kunnen-inleven in de gedachtenwereld der oudtestamentische vromen met hun zorgen en zonden, beschikt, dan was het goed, dat Prof. Böhl de bewerking der Psalmen op zich had genomen voor de bekende serie „Tekst en Uitleg".

Dit eerste deel geeft na een uitvoerige inleiding een vertaling en verklaring van het eerste psalmboek (Ps. 1–41). Uit de inleiding wordt overduidelijk met welke groote moeilijkheden de psalmen-exegese te kampen heeft en voor welke ingewikkelde vragen men daarbij komt te staan. De schrijver spreekt over rangschikking en inhoud der psalmen, over de aanleiding, het liturgisch gebruik, over analogieën in Egypte, Babylon, Phoenicië, Kanaän; over de auteurs en de tijdsbepaling, over de vorm der psalmen. Kon men indertijd meer dan eens de uitspraak lezen of hooren, dat het psalmboek het gezangboek was van de na-exielische gemeente, Prof. Böhl noemt het het gezangboek van de vóór-exielische gemeente (blz. 15). Het probleem is heden ten dage niet meer òf er wel psalmen van David of uit zijn tijd afkomstig zijn, maar of er ook psalmen zijn uit het vóór-davidische tijdvak (blz. 28), waaruit we duidelijk de verschuivingen constateeren, die het onderzoek der psalmen in de laatste decennia heeft ondergaan.

Prof. Böhl spreekt als zijn meening uit (blz.15), dat vooral in de beide eerste psalmboeken, een algemeen principe van rangschikking der psalmen is aan te wijzen: de volgorde is die van de liturgische kalender, beginnende in het najaar. We zouden dan in het oudtestamentische psalmboek een soortgelijke volgorde kunnen constateeren als die welke ook in de gezangboeken der chr. kerk vaak gevonden wordt. Hoe aanlokkelijk deze gedachte ook moge zijn, toch ben ik ten aanzien van het oudtestamentische psalmboek niet geheel overtuigd; Prof. Böhl merkt immers zelf ook al op dat de rij cultische liederen telkens onderbroken wordt door meer persoonlijke psalmen, smeekliederen, die we dan ook hoogstwaarschijnlijk niet in den officiëelen tempeldienst moeten rangschikken, maar die we ons moeten denken in de kringen van vromen, die onafhankelijk van den tempel bestaan hebben.

Wat betreft de vraag, wie in de psalmen de „werkers der ongerechtigheid" zijn, die het den psalmist zoo lastig maken, voelt Prof. Böhl in overeenstemming met de opvatting van Birkeland het meest voor de

zienswijze, dat het de heidensche mogendheden zijn, terwijl dan de „ik" in de psalmen vooral de *koning* moet zijn geweest. In dit verband komt naar voren de groote beteekenis die de koning van Israël in den vóór-exielischen eeredienst zou hebben gehad (denk aan troonsbeklimmingsfeest).

Deze korte bespreking heeft reeds doen beseffen, welke belangrijke vragen hier op deskundige en voorzichtige wijze besproken worden; inleiding, vertaling en uitleg zijn van dien aard, dat een nauwgezet bestudeeren van dit werk ons uitnemend helpen kan de psalmen van Israël, die liederen van Christus' kerk zijn en blijven, beter te verstaan.

A. R. HULST

NIEUWE TESTAMENT

BERN. ALFRINK, *Het Passieverhaal der vier evangeliën*, Dekker en Van de Vegt N.V., Utrecht-Nijmegen 1946, 184 blz., met bijgevoegde Synopsis van het Passieverhaal, LXXII blz.

In het voorwoord zegt de schrijver, wat de bedoeling van zijn boek is: het wil geen uitgewerkte lijdensmeditaties bieden, maar het bedoelt slechts behulpzaam te zijn bij de reconstructie van het verhaal, dat voor een goede lijdensmeditatie het substraat moet zijn. „Het geeft een beschrijving van de verschillende gebeurtenissen, die gebaseerd is op exegetische bestudeering van de evangelie-teksten en op het beschikbare historisch-archaeologische materiaal. Zoo wil het antwoord geven op de vraag, wat wij langs historischen weg kunnen weten omtrent de laatste uren van Jezus' leven". Bovendien is er gestreefd naar een „theologisch uitdiepen van de tekst, terwijl de stof zelf van nature vaak aanleiding biedt tot een of andere meditatieve gedachte".

Zoo wordt de geheele lijdensgeschiedenis achtereenvolgens behandeld, waarbij alle vier evangeliën als bronnen gebruikt worden en de gegevens zooveel mogelijk in overeenstemming met elkander gebracht worden. De verhouding van Johannes tot de synoptici wordt daarbij gezien in het licht van de aanvullingshypothese. Er wordt daarbij een kennelijke voorkeur voor de beschrijving van de lijdensgeschiedenis door het vierde evangelie aan de dag gelegd, en ten aanzien van verschillende punten, waarop de onderlinge harmoniseering van de gegevens der evangeliën moeilijkheden oplevert, geeft het getuigenis van Johannes als den ooggetuige de doorslag.

De schrijver is er bij zijn pogingen tot harmoniseering steeds op uit, geen enkele onderlinge tegenstrijdigheid tusschen de evangeliën te laten staan. Als Marcus zegt, dat dezelfde slavin door haar woorden de oorzaak is van de eerste en de tweede verloochening van Petrus (Marc. 14 : 69), en Mattheüs als inleiding op de tweede verloochening spreekt van een „allè", Lucas van een „heteros", wil de schrijver het „alia" van de Vulgaat in Mattheüs vertalen door „weer een vrouwspersoon", het „alius" van Lucas door „weer iemand", hetgeen naar zijn oordeel heel

goed zou kunnen overeenstemmen met Marcus, omdat deze woorden in het midden zouden laten, of het dezelfde of een andere is.

Het „theologisch uitdiepen" van de tekst geschiedt wel heel sterk in de richting van de leer der Roomsch-Katholieke Kerk. Met het verraad van Judas wordt een beschouwing over de vrije wil verbonden (blz. 5v.). Pilatus had nog de kans de stem der genade te beluisteren, maar verzette zich daartegen (blz. 109, 110, 111). De instelling van de H. Eucharistie wordt geheel in het licht van de latere leerontwikkeling gezien (blz. 34-43). Naar aanleiding van de droom van Pilatus' vrouw, wordt verwezen naar de leer van den H. Thomas over bovennatuurlijke droomen (blz. 121) en ook de verlatenheid van Jezus aan het kruis wordt naar diens leer beoordeeld (blz. 159). De lijkwade van Turijn wordt mede genoemd als aanwijzing, dat Jezus aan de rechterzijde doorstoken is (blz. 177, verg. blz. 181). Het is door de kerk, aan wie Jezus de sacramenten heeft toevertrouwd, dat de verdiensten van Jezus' lijden en dood ons worden meegedeeld (blz. 176).

Verschillende Germanismen ontsieren het boek: bemerking, benadrukken, akt, vertrouwvol, principen. J. N. Sevenster

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

W. F. Dankbaar, *Hoogtepunten uit het Nederlandsche Calvinisme in de zestiende eeuw*, H. D. Tjeenk Willink en Zoon N.V., Haarlem, 189 blz., geb. f 5,90.

In de zware oorlogsjaren, die achter ons liggen, is dit boek ontstaan. Bij het eerste doorbladeren kan het een oogenblik den indruk maken een bundeling te zijn van een vijftal goed geschreven en in den besten zin populair-wetenschappelijke voordrachten over onderwerpen uit de eerste periode van het Nederlandsche Calvinisme. Toch is dit niet het geval. Het werk is ontstaan uit de zeer te waardeeren overweging van de Uitgeversfirma, dat in den bitteren oorlogstijd een studie als deze over de hoogtepunten van het Nederlandsche Calvinisme in de reformatorische eeuw voor ons overweldigde en verdrukte volk van beteekenis zou kunnen zijn en ware bemoediging zou kunnen beteekenen. En schrijver heeft een opdracht om zulk een studie in het licht te geven blijkbaar met enthousiasme aanvaard. Hij groepeerde zijn stof rondom groote figuren en belangwekkende verschijnselen in den tijd, dien hij in het oog te vatten had.

Na een inleiding over opzet en methode van dit boek handelt de Schrijver in een eerste hoofdstuk over *De Gemeenten onder het Kruis* en het levenswerk van Guido de Brès; in een tweede hoofdstuk wordt ons *Marnix van St Aldegonde* geteekend en over diens *beteekenis voor de vestiging van de Nederlandsche Gereformeerde Kerken* uitgeweid.

Het derde hoofdstuk is gewijd aan Prins *Willem van Oranje en zijn verdediging van het recht van den opstand en zijn strijd voor vrijheid van Godsdienst.* Het vierde hoofdstuk gaat expresselijk op de beteekenis van

het Calvinisme voor de beoefening der wetenschap en het Universitaire onderwijs in en beschrijft *de stichting van de Leidsche Universiteit en de eerste decennia van haar bestaan.* In het laatste hoofdstuk wordt op verantwoorde wijze buiten de perken van de reformatorische eeuw getreden, wanneer daarin *bepaaldelijk Valerius' ,,Nederlandsche Gedenckclanck''* van 1626 beschouwd wordt als een sprekend voorbeeld van hoe *het Calvinistische volkskarakter in het geestelijk lied* zijn neerslag vond.

Streng-wetenschappelijke geschiedvorsching bieden ons de vlot geschreven hoofdstukken van dit boek niet. De auteur bleef onvolledig in de verwerking der op deze ,,hoogtepunten'' onzer geschiedenis betrekking hebbende litteratuur. Zoo viel het mij bv. op, dat bij de bespreking van de Confessio Belgica Dr F. J. Los' *Tekst en Toelichting van de Geloofsbelijdenis der Nederlandsche Hervormde Kerk* (Utrecht, 1929) niet geraadpleegd werd (wat jammer is, omdat hier gepoogd wordt de Fransche oer-tekst van onze Cofessio Belgica weer voor ons te doen leven!) Op blz. 57 miste ik bij de beschrijving van het Convent van Wezel iedere aanwijzing van het feit, dat de schrijver kennis genomen had van een verhandeling, die ik in 1925 in den lustrumbundel *Christendom en Historie* gepubliceerd heb over de *Oorsprongen van ons Nederl. Geref. Kerkrecht*, terwijl ik in het laatste hoofdstuk, vooral in het eerste deel ervan, bepaald betreurde, dat de voortreffelijke dissertatie van W. J. C. Buitendijk over *Het Calvinisme in de Spiegel van de Zuid-Nederlandse literatuur der Contra-Reformatie* (1942) den auteur niet in handen schijnt te zijn gekomen.

Het zou echter onbillijk zijn om op deze leemten al te zwaar gewicht te laten vallen. De schrijver bedoelt blijkens zijn eigen inleiding alleen maar ,,geschiedschrijving''; en dat wel in de hoop, dat de beschreven geschiedenis geestdrift zal vermogen te wekken. De auteur deed bij deze geschiedbeschrijving nadrukkelijk een keuze en achtte het bovendien geen eisch zich van het uitspreken van ,,waardeeringen'' te onthouden (blz. 1–2).

Nu is dit laatste steeds gevaarlijk. Vooral wanneer men keer op keer den indruk maakt met bepaalde schemata van denken en een zeer bepaalde vulling van begrippen tot de feiten der historie te komen. Ik moge deze boekaankondiging eindigen met enkele voorbeelden van dit al te ongemotiveerd werken met bepaalde definities en typeeringen van begrippen en stroomingen bij te brengen, welke bedenkingen bij mij wakker riepen.

Op blz. 116 wordt zeer terecht geponeerd, dat onder het klassieke Calvinisme de Kerk in Nederland nooit staatskerk, maar wel volkskerk worden kon. Gelukkig is daarmede duidelijk afgerekend met de vaak verkondigde dwaling, dat de geloofswaarheid in Art. 36 van de Nederl. Geloofsbelijdenis eigenlijk een ,,Staatskerk'' bedoelt te propageeren. Wanneer wij nu echter uit Dankbaar's boek trachten te weten te komen, wat een ,,volkskerk'' eigenlijk is, dan brengt hij ons niet verder dan tot een al te subjectief waardeeren van een volkskerk als een Kerk, die ,,de pretentie'' voert om door haar prediking en pastoralen arbeid het volk als natie, als eenheid, onder beslag van haar Boodschap te

brengen" (blz. 179). Dit nu is wel het missionair-apostolische aspect op het wezen der volkskerk, doch nog niet het andere, minstens even wezenlijk-Gereformeerde aspect van het doopverbond, dat bv. Hoedemaker voor de idee der Volkskerk ten onzent zoo warm deed loopen.

Verder lijkt mij zeer aanvechtbaar, dat de oer-Gereformeerde theologie „de philosophie als natuurlijke onderbouw voor de bovennatuurlijke kennis" zou „gewaardeerd" hebben (blz. 142). Deze wijze van zien wordt in de Geref. theologie eerst inheemsch onder den invloed van het Cartesianisme, dat van meet af een opmerkelijk groot vermogen bezat om zich bij het Roomsch-praereformatorische twee verdiepingen-schema aan te sluiten.

Op blz. 161 laat de auteur ons zitten met de wel wat apodictische bewering, dat het Calvinisme eigenlijk dan alleen een eigensoortige wijze van wetenschapsbeoefening had kunnen in het leven roepen, wanneer zijn voluntaristisch beginsel het intellectualisme, dat aan het humanisme eigen was, had kunnen overwinnen. Hier vraag ik slechts: hoe kan „het voluntaristisch beginsel" met mogelijkheid tot een eigen wijze van wetenschapsbeoefening leiden? Als ge „voluntaristisch" met „beginsel" verbindt, kapselt gij dan zelf niet van meet af dit „ethisch-existentiëele" gehalte van het geloofsdenken in het intellectualisme in? Kende de scholastieke psychologie niet een prachtige tweedeeling van sferen, nl. de intellectueele en de volitioneele?

Ik acht het ten slotte ook een bewering, waarvoor vooralsnog ieder bewijs ontbreekt, als de schrijver op blz. 185 het in overeenstemming acht met de oorspronkelijke Calvinistische Christologie, dat de persoon van Jezus minder aandacht zou hebben dan Zijn werk. Heeft de auteur hier gedacht aan een gevleugeld woord van Melanchton over het kennen van de weldaden van Christus? Maar Melanchton is toch nog Calvijn niet, stel al, dat Melanchton zijn bekende volzin over de twee naturen van Christus zou bedoeld hebben in dien zin, waarin deze woorden heden ten dage bij voorkeur toegepast worden in het kerkelijk gesprek der richtingen? De Conf. Belgica althans heeft in haar Christologie een primaire belangstelling voor den Persoon van den Middelaar! Jammer genoeg, blijkt de schrijver op blz. 23 v.v. niet heel diep met ons op de geheele structuur van de Nederl. Geloofsbelijdenis te hebben willen indringen en bv. het misschien door de Brès uitgelokte „ontwerp" van Calvijn en zelf voor een Fransche Gereformeerde Confessie niet op den achtergrond van den inzet van de Confessio Belgica te hebben willen laten meeklinken (vgl. blz. 26). HAITJEMA

J. H. GROLLE, „*De boodschap van Kohlbrügge nu*"
H. Veenman & Zonen, Wageningen 1946, 60 blz., f 1,90.

Wat is het van belang, wanneer een predikant een boek schrijft over iemand, dien hij als predikant zijn geestelijken vader acht. Dat is dan geen stichtelijke lectuur en geen arbeid met wetenschappelijke pretentie en toch is het vanwege de liefde tot het onderwerp met zorg geschreven. Zulk een boek is dit. Bovendien is het achter het prikkeldraad geboren

en voortgekomen uit de besprekingen in het kamp, die vanwege den ernst van de situatie en vanwege de ongezochte amicaliteit voor velen zoo verbazend vruchtbaar geweest zijn. Hier en daar vraag ik mij af, of de voorstelling van zaken niet wat scheefgetrokken is: is Utrecht als stad zulk een toonbeeld van piëtisme in de negentiende eeuw; het réveil, waar Kohlbrügge zooveel mee te maken gehad heeft, was toch in Amsterdam en Den Haag van heel wat meer beteekenis. Maar de schrijver is zelf een belezen Utrechtsch predikant, vandaar dat voor hem „Utrecht het centrum van het land is". En is de verhouding van ethiek en dogmatiek bij Kohlbrügge niet wat heel krachtig naar de zijde van de ethiek getrokken? Ook dit is heel begrijpelijk voor iemand, die vaak met menschen in aanraking komt, voor wie Kohlbrügge een gevaar voor ethische aspiraties is. De verhouding van ethiek en dogmatiek bij K. is toch wel zeer verschillend van die bij P. D. Chantepie de la Saussaye in zijn „Het Christelijk leven", dat nog steeds basis van veler verkondiging is. Karakteristiek voor dit boekje is, dat K. nooit met zijn voornamen er bij wordt genoemd; er is voor den schrijver maar één man van dien naam; de andere Kohlbrügges zullen het hem niet euvel duiden. Summa summarum moge dit loffelijk boek door velen gelezen worden, want K. leeft hier midden in onzen oorlogschen en na-oorlogschen tijd.

BERKELBACH V. D. SPRENKEL

ZENDINGSWETENSCHAP

I. P. C. VAN 'T HOF, *Het Zendingsbegrip van Karl Barth*, Drukkerij Hoenderloo (Zendingsstudie-Raad) 1946, 135 blz., ing. f 2,45.

De schrijver heeft noodzakelijk en verdienstelijk werk geleverd door uiteen te zetten wat Barth te zeggen heeft over de Zending. Dit is te meer belangrijk, omdat de Zendingswetenschap dikwijls de neiging vertoont om zich meer te richten op de vraagstukken van godsdiensthistorischen, ethnologischen en practischen aard, dan zich te bezinnen op haar dogmatische grondslagen. Om het verband met Barth's zendingsbegrip met diens geheele theologie duidelijk te maken, gaat de schrijver in de eerste vier hoofdstukken na wat Barth leert over de Kerk (de Zending is opdracht der Kerk), over de verkondiging (de Zending is verkondiging van het Woord Gods), over de belijdenis (de Zending is confessie) en over de ware religie, nl. Christus (Zending is daar waar Christus is). Hij geeft daarbij blijk, goed in Barth's theologie thuis te zijn, maar de overzichtelijkheid van zijn betoog lijdt onder de al te talrijke citaten en bovendien legt hij zich te weinig zelfbeperking op door op dogmatische quaesties in te gaan, die slechts in verwijderd verband staan met zijn eigenlijke onderwerp. Wanneer hij dan in het vijfde hoofdstuk opzettelijk Barth's missiologie bespreekt, geeft hij een verkorte weergave van de eerste hoofdstukken en bepaalt zich verder tot het refereeren van wat Barth in een artikel over dit onderwerp te berde heeft gebracht.

In zijn „Slotbeschouwing" — die evenwel bijna de helft van het boekje

omvat — levert de auteur critiek op Barth's zienswijze, dat de Zendingsleer behoort tot de ecclesiologie. Ook Kraemer's opvatting, dat Kerk en Zending één zijn, kan hij niet deelen. Hij wenscht Kerk en Zending organisatorisch van elkander te scheiden, omdat de Kerk de vergaderende werkzaamheid van Christus vertegenwoordigt en de Zending Zijn zendende werkzaamheid. Hij breekt daarom een lans voor het bestaan van Zendingscorporaties en meent, dat de zendeling geen kerkelijk ambt behoeft te bekleeden.

De onderscheiding tusschen het vergaderende en het zendende werk van Christus heeft zin, maar ik heb er ernstig bezwaar tegen, daaruit een organisatorische scheiding tusschen Kerk en Zending af te leiden. Het vergaderen van Christus tot Zijn Kerk is zonder Zijn zenden immers niet te denken en Zijn zenden heeft het vergaderen Zijner gemeente ten doel. Daarom meen ik, met Barth en Kraemer, dat de Zending wel degelijk onder de ecclesiologie valt.

Wanneer de schrijver, ondanks het feit dat hij het kerkelijk ambt voor den zendeling niet noodzakelijk acht, het toch opneemt voor een ordening tot ambtelijk zendeling door een zendingsorganisatie, dan ligt hieraan een onduidelijke opvatting van het ambt ten grondslag, welke weer samenhangt met een te begrensd kerkbegrip. Ten slotte heb ik er bezwaar tegen, dat de auteur de Zending opvat als een heilsgoed, dat op één lijn te stellen is met rechtvaardiging, verzoening e.d. Hier worden middel en doel, opdracht en heil verwisseld.

Het verdient geen aanbeveling, de aanteekeningen tezamen achter in het boek te plaatsen. Aan den voet der bladzijden komen zij beter tot hun recht.

W. F. DANKBAAR

WIJSBEGEERTE VAN DEN GODSDIENST EN ETHIEK

H. DE VOS, *De christelijke idee der humaniteit.* Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1947. f 1,25.

Dit is de rede, waarmede Prof. de Vos zijn ambt als hoogleeraar zoowel aan de Universiteit van Amsterdam als vanwege de Ned. Herv. Kerk aanvaardde. Wie de rede doorbladert zou 't niet vermoeden — want hij ziet vele — weer onderverdeelde en dan nog eens onderverdeelde opsommingen, zoodat men bv. aldus zou kunnen citeeren: zie pag. 7, 2 e.γ. —, maar de beteekenis en waarde der rede ligt hierin: dat ze een geloofsbelijdenis is.

Nadat de Vos de verschillende beteekenissen van humaniteit geteekend heeft, hoe deze idee invloed had op de west-europeesche beschaving, maar thans haar glans verloren is gegaan, acht hij het nú de taak een christelijke idee der humaniteit te geven. Krachtig komt hij dan op voor het geloof, dat de beslissende waarheden geopenbaard zijn, voor een theologie, die de openbaring Gods in Jezus Christus tot object heeft, deze openbaring doordenkt en beschrijft. Zoo ziet de theologie den mensch in het licht dier openbaring in betrekking tot God, nl. als schepsel Gods, als zondaar en naar zijn bestemming, die in Gods verlossingswil ten volle

uitkomt in de zending van Jezus Christus. Deze christelijke idee van de ware humaniteit kan, zij het anders gefundeerd, verschillende momenten, waarop de oude humaniteitsgedachte nadruk legde, opnemen. Daarom kan er theoretisch en praktisch samenwerking zijn met anderen als het gaat om de handhaving der humaniteit. W. LEENDERTZ

ONTVANGEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

G. VAN DER LEEUW, *Liturgiek*, Callenbach, Nijkerk 1946, 2de druk, 250 blz.

H. GEURTJENS M.S.C., *Oost is Oost en West is West. Psychologische en andere tegenstellingen, toegelicht met voorbeelden uit eigen ervaring*, Het Spectrum, Utrecht-Brussel 1946, 254 blz.

J. H. KROESE, *Paraphrase van het boek Job*, T. Wever, Franeker 1946, 142 blz.

C. VONK, *Paraphrase van het Evangelie naar de beschrijving van Marcus*, T. Wever, Franeker z.j., 134 blz.

P. A. VAN LEEUWEN O.F.M., *Het Kerkbegrip in de theologie van Abr. Kuyper*, T. Wever, Franeker 1946, 270 blz., geb. f 9,50.

PAUL TOURNIER, *Radicale Therapie*, W. ten Have, Amsterdam 1946, 289 blz., geb. f 6,50.

D. R. DAVIES, *Reinhold Niebuhr, een profeet uit Amerika*, W. ten Have, Amsterdam 1947, 152 blz., geb. f 3,75.

G. SEVENSTER, *De Christologie van het Nieuwe Testament*, U.M. Holland, Amsterdam 1946, 390 blz., geb. f 12,50.

WILHA. C. JOLLES, *Tot den levenden God. Een weg van gedachten*, Van Gorcum en Comp., Assen 1947, 163 blz.

J. M. SPIER, *Inleiding in de wijsbegeerte der wetsidee*, J. H. Kok, Kampen 1946, 3de druk, 237 blz. ing. f 4,50, geb. f 5,90.

KR. STRIJD, *De taak der Kerk in de huidige wereld*, Van Gorcum en Comp., Assen 1947, 23 blz.

M. J. A. DE VRIJER, *Ds Bernardus Smytegelt en zijn „Gekrookte riet"*, H. J. Spruyt, Amsterdam 1947, 246 blz., geb. f 8,75.

G. VAN DER LEEUW, *Onsterfelijkheid en Opstanding*, Van Gorcum en Comp., Assen 1947, 4de druk, 52 blz.

W. F. ZUURDEEG, *A Research for the Consequenses of the Vienna Circle philosophy for Ethics* (diss. Amst.), Kemink en Zoon, Utrecht 1946, 244 blz.

W. BANNING, K. H. E. GRAVEMEYER en H. KRAEMER, *Verantwoording* (Toespraken na de bevrijding in 1945), Boekencentrum, 's-Gravenhage 1947, 54 blz., ing. f 0,90.

I. A. DIEPENHORST, *Naar een herkerstening der cultuur?* H. Veenman en Zonen, Wageningen 1947, 20 blz., ing. f 0,75.

G. VAN DER LEEUW, *Nationale Cultuurtaak*, D. A. Daamen, 's-Gravenhage 1947, 172 blz., ing. f 3,75.

J. N. Sevenster, *Nu is het de dag des heils.* Een bundel preeken, J. A. Boom, Meppel, z.j., 341 blz.

Jacques Ellul, *Le fondement théologique du Droit,* Delachaux et Niestlé, Genève.

Henry Leenhardt, *Le mariage chrétien,* Delachaux et Niestlé, Genève.

J. Overduin, *Ellende-kennis* (Preek over Zondag 2 H. Cat.), S. J. P. Bakker, Amsterdam 1947, 23 blz.

N. Th. van Munster, *De zeven kruiswoorden,* S. J. P. Bakker, Amsterdam 1947, 101 blz.

Kaj Munck, *Dänische Predigten,* Neuer Verlag, Stockholm, z.j., 112 blz.

TIJDSCHRIFTEN

Studia Catholica, 22ste jrg, afl. 1, Jan. 1947.

B. van Leeuwen O.F.M., De liturgische beweging in de Ned. Herv. Kerk. A. Hulsbosch O.E.S.A., De H. Drieëenheid en de Verlossing. Dr N. Sanders O.F.M., De vrijheid van de geloofsact. Aug. Nolte O. Carm., De Logos-fragmenten van Heraclitus van Ephese.

Biblica (Commentarii editi cura pontificii instituti biblici Romae) Vol. 27 (1946), Fasc. 4.

Conferenza tridentina: J. M. Vosté, La Volgata al Consilio di Trento. A. Vaccari, Exegese ed Exegeti al Concilio di Trento. S. Garopalo, Gli Umanista italiani del sec. XV e la Bibbia. R. Koch, Der Gottesgeist und der Messias. A. Vaccari, Nota tridentina.

Biblica, Vol. 28, fasc. 1–2, Jan./Apr. 1947.

G. Card. Mercati, II problema della colonna II dell'Esaplo (1). L. Bieler, Der Bibeltext des hl. Patrick (1). C. Lo Giudice, La fede degli Apostoli nel IV Vangelo (1). T. Avuso, Nuevo estudio sobre el Comma Johanneum" (1). S. Moscati, Il biconsonantismo nelle lingue semitiche. J. M. Bover, „Illuminavit vitam" (2 Tim. 1, 10). E. Zolli, Note lessicografiche: 2. H. Sahlin, Nochmals „Jacobus Oblias". – Recensiones – Nuntia rerum et personarum – Bibliografie.

Kerkedienst, 12de jrg, no 5, Dec. 1946.

Th. C. Vriezen, Het toekomstige ambt (slot). C. W. Coolsma en J. Vink, Over de viering van het H. Avondmaal. F. J. Pop, Kroniek.

Kerkedienst, 12de jrg., no 6, Jan. 1947.

F. J. Pop, Huisbezoek bij kerkelijken en onkerkelijken. Kroniek.

Irénikon (Prieuré Bénédictin d'Amay, Chevetogne, Belgique), Tome XIX, 2me trimestre 1946.

D. C. Lialine, Une étape en ecclesiologie: Reflexions sur l'encyclique „Mystici corporis". M. Villain, La communauté protestante de Cluny. L. Zander, Le Père Serge Bulgakov.

Irénikon, Tome XIX, 3me et 4me trimestres 1946.

V. Zénkovskij, La crise de la consciense religieuse ecclésiastique en Russie au XVIIIe siècle, La philosophie de G. S. Skovoroda. D. C. Lialine, Une étape en ecclésiologie: Réflexions sur l'encyclique „Mystici corporis" (suite). D. Th. Strotmann, Sur le thème protestant: Luther (1546–1946). D. Th. Strotmann, L'Eglise orthodoxe russe en Russie et dans l'émigration.

Wending, Jrg. 1, no 12, Febr. 1947.
O.a. J. H. Oldham, Rusland en de problemen der Westersche democratie. Th. L. Haitjema, De kerk als Kruis-getuige. Kr Strijd, Proplemen van het Christendom van heden. John C. Bennett, Reinhold Niebuhr. W. den Boer, Antieke cultuur en chr. geloof.

Hoogeschool en Volk, 1e Jrg., no 1, Jan. 1947.
O.a. H. R. Hoetink, Herlevend Humanisme. W. Asselbergs, Katholicisme en Humanisme. H. L. van Breda, O. F. M., Wat is Phaenomenologie? M. Valkhoff en W. G. S. Heslinga, Een kunstmatige wereldtaal (pro en contra). J. G. Sleeswijk, Vraagstukken van Hooger onderwijs.

Revue Biblique, 53me armée, no. 4. Oct. 1946.
R. P. P. Benoit, Réflexions sur la ,,Formgeschichtliche methode". R. P. P. – M. Abel, Les lettres préliminaires du Second Livre des Macchabées. J. Schwartz, Un fragment grec du Livre de Judith. R.P.F.-M. Abel, La fête de la Hanoucca. R.P.A.-M. Stéve, Le Désert de Saint Jean, près d'Hébron.

Volksontwikkeling, (Uitg. voor de Mij. tot Nut van 't Algemeen), 21ste jrg., no 6, Maart 1947.
O.a. W. F. Geyl, Enige practische en ideëele aspecten van de wijkgedachte. J. P. Kruyt, Het sociologisch instituut ,,Kerk en Wereld".

BERICHTEN

IN MEMORIAM KIRSOPP LAKE (1872–1946)

Lake werd geboren in Southampton (1872), studeerde te Oxford, waar hij eenigen tijd curate of St. Mary the Virgin is geweest. Hij stamde uit een zeevarende familie en kwam te Leiden als opvolger van Van Manen doordat Rendel Harris, die de benoeming met het oog op de stichting van ,,Woodbrooke" niet aannam, de aandacht op hem had gevestigd. Zoo werd hij van 1904–1913 Leidsch professor voor N.T. en Oud Chr. Letterkunde. Hij was toen nog goed Anglikaan, voor Engeland tamelijk linksch, voor Nederland ongeveer wat men later Rechtsch-vrijzinnig zou gaan noemen. Populair was hij spoedig om zijn beminnelijk karakter, zijn jongensachtig voorkomen, zijn eigenaardig Nederlandsch. Wellicht ook om het geheel nieuwe van zijn aanpak: textcritiek door een kenner, exegese door een Graecus, die in het land zelf onder Grieken had verkeerd, inleiding door een geleerde, die niet in Duitsche ,,school" gevormd was, en wars van het voetstoots aanvaarden van theorieën. Zijn onderwijs bracht beweging als een frissche zeewind. Zelf onderging hij even sterk den invloed van het nieuwe milieu, dat zoo geheel verschillend was van het Anglikaansche! Hij preekte vaak in de Anglikaansche kerk in Den Haag, maar de neiging tot ,,continentaal" radicalisme, in den geest van het Nederlandsche ,,modernisme" dier dagen, kreeg geleidelijk de overhand. In Engeland schijnt hem de weg tot een carrière, die aan zijn gaven beantwoordde, afgesneden te zijn door de spontane wijze, waarop

hij in de bres was gesprongen voor iemand, die op een of ander Church-Congress stellingen had verdedigd, die bv. Sanday destijds allerminst opportuun achtte.

In 1914 — nadat hij tijdens een daartoe verleend verlof de Lowell-lectures te Boston had gegeven en aan de „Episcopal Theological School" te Cambridge (Mass.) had gedoceerd — werd hij hoogleeraar eener tijdelijke stichting in de theologische faculteit van Harvard (Cambridge, Mass., U.S.A.), de oudste (1636) en wellicht best uitgeruste universiteit aan den overkant van den oceaan. Weldra werd hij „Winn-professor of Ecclesiastical History" en hij bleef dit tot 1932, toen hij overging naar de litteraire faculteit, in het Department of History. Na een paar jaren emeritaat, waarin hij met zijn tweede echtgenoote voortging met textcritische publicaties, is hij in 1946 te Pasadena in Californië overleden.

Die terugkeer tot de textcritiek dateerde al van vroeger en bleef verband houden met zijn reislust. In 1928 komt de „Caesarean Text of Mark", in 1933 zijn „Six Collations of N.T. Manuscripts", geheel in de lijn van zijn „Codex 1 of the Gospels" van 1900, dat in Nestle geleid heeft tot de afkorting „lambda" voor wat anders fam. 1 wordt genoemd. Een standaardwerk is zijn phototypische reproductie van den Codex Sinaïticus (1911–1921), al is thans de Sinaiticus in het Britsch Museüm te raadplegen. In de „Diatessaron"-jacht heeft Lake zich, voor zoover mij bekend, nimmer begeven. Wellicht had hij daarvoor te veel manuscripten op den Athos en elders gelezen, al was hij — bv. op historisch gebied — hoe langer hoe minder afkeerig geworden van het trekken van radicale lijnen.

In zijn tijd te Leiden viel de opkomst der zgn. godsdiensthistorische school. Aan haar jacht op „parallellen" heeft hij niet actief deelgenomen: ook hier bleef het fond van typisch-Engelsche nuchterheid, m.i., den doorslag geven. Doch reeds in 1907 verscheen zijn „Historical Evidence for the Resurrection of Jesus Christ", in 1911 „The Earlier Epistles of St. Paul, their Motive and Origin (waarin reeds de eschatologie tot haar recht begint te komen!), in 1921 de „Landmarks in the History of Early Christianity (waarin de hang naar radicalisme en simplificatie zich begint af te teekenen). Tusschen deze boeken in ligt, in 1914, het „Stewardship of Faith".

Daarin spreekt de overtuiging, dat de N.T.-ische wetenschap, zooals zij door hem werd gezien, een uiterst belangrijke zaak is voor de „evolutie" van het Christendom als wereldverschijnsel, belichaamd in de kerken. Dat besef is bij Lake heel sterk geweest! Het inspireerde zijn werk en heeft zijn levensloop ook bepaald. Ik noem van werk uit zijn Amerikaansche periode bv. „Immortality and the Modern Mind", „Religion of Yesterday and To-Morrow", vooral zijn in 1934 verschenen boek: „Paul, his Heritage and Legacy". In de eerste helft van deze 150 pp. beschouwde Lake de verschillende tijdelijkheden, die de formuleering van Paulus' theologie bepaalden, de gedraging der oudste Christenheid regelden en die tenslotte bleven doorwerken in wat het nageslacht als theorie en als norm van practijk heeft aanvaard of overgeërfd als Christendom en Christelijke beschaving. In het tweede deel, vanaf

p. 105, gaat het over de theologische en psychologische moeilijkheden, die daarvan, z.i., het gevolg zijn, en — vooral — over de ethische bezwaren daaruit voortspruitende. Een paar ondertitels uit dit slotstuk: gedrag en wet, misdaad en ondeugd, zonde en kerk, sexe, celibaat, echtscheiding, huwelijk en Romeinsch recht, geweld, kapitaal, enz.

Het boek eindigt met deze gedachten: ,,...Paulus heeft veel gezegd over sexe en daarmee heeft hij de houding der samenleving, van zijn dagen tot de onze toe, diep gewijzigd, niet altijd ten goede. Maar hij heeft practisch niets gezegd over ,,geweld'' of ,,kapitaal''... Misschien zijn deze vragen zelfs nog belangrijker en nog moeilijker... Maar de geschiedenis, mits behoorlijk critisch verstaan, is een leidsvrouw voor de toekomst evenzeer als dat zij een beeld geeft van het verleden. En zij doet dat zoowel door haar zwijgen als door haar spreken. Alle historici komen tot de bevinding, dat de groote mannen van het verleden ons een mengeling van goed en kwaad hebben nagelaten. De toekomst hangt ervan af, of wij verstand genoeg hebben om het goede te kiezen en het kwade te verwerpen. Men kan aan iemands nagedachtenis geen grooter ondienst bewijzen dan door te beweren, dat wat hij ons naliet onvermengd goed is. Zoo is het met Paulus. Weinig menschen hebben ons een rijker erfenis nagelaten, maar het goede en het verkeerde erin moeten critisch worden bestudeerd, zullen conservatie en reformatie, zoowel in de theologie als in de moraal, doeltreffend vereenigd worden in de grondslagen van een nieuwe en betere samenleving.''

Lake is dus tenslotte toch wel in zijn wezen theoloog, zij het niet in den zin der Zwitsersche theologie. Toch óók niet in den zin der 19de-eeuwsche Duitsche of Nederlandsche. Voor het eerste ontbrak hem de belangstelling en de zin voor het klimaat van het Duitsche ,,idealisme''. Voor het tweede was hij te zeer zoon van den Britschen geest, ondanks zijn radicalisme. Immers ook dat resulteerde niet uit wijsgeerigen dwang maar uit een typische, niet van humor ontbloote, common sense.

Die common sense hield hem ook in het spoor der philologie! Over dogmatiek praten zonder de texten volkomen te eerbiedigen, zou hem even onmogelijk geweest zijn als historisch onderzoek zonder directe bemoeienis met texten en inscripties. Hoe vaak hij daarop uit geweest is en hoeveel eerstehands informatie wij wel aan hem danken, zou op zichzelf al een historisch onderzoek eischen. Hij stapte, als lid der Fac. van Letteren in Harvard, zelfs over op Oud-Semitisch terrein en publiceerde in 1927 ,,The Serabit Inscriptions''! Het is te begrijpen, dat de palaeograaf in hem zich aangetrokken gevoelde tot deze problemen, die o.m. de wording van ons letterschrift raakten.

Het gedenkboek ,,Quantulacumque'', dat hem op zijn 65en verjaardag werd aangeboden door ,,pupils, colleagues and friends'' getuigt van breedgespreide belangstelling. Geen wonder, waar hij in Harvard niet alleen werkcolleges over N.T.-ische en andere texten èn colleges in kerkgeschiedenis gaf, maar vooral een cursus over den ,,Bijbel als litteratuur'', die door ,,undergraduates'' druk werd bezocht. Daar vertolkte hij zijn eigen levensopvatting, zijn inzichten in de werkelijkheid, waarmede wij te maken hebben, met een bizonder besef van wat de jeugd ter harte

ging. Vooral daardoor zal hij blijven leven in de harten van honderden Amerikanen in allerlei „ways of life". Maar van zijn werk is ook veel onvergankelijk: zijn textcritisch werk bv., zijn klein, maar onovertreffelijk handboekje der textcritiek in de „Oxford Church Text Books", dat in 1928 reeds zijn 18en druk beleefde! Een ware mijn van informatie ook de „Beginnings of Christianity", vijf deelen, uitgegeven in samenwerking met Foakes Jackson en studiën bevattende van de meest competente geleerden in Europa, Groot-Brittanje en de Ver. Staten. Die studiën zijn alle gericht op het boek der Handelingen, waarvan ook de text (helaas niet opnieuw geconstitueerd) wordt gegeven, een text, die ook gecommenteerd wordt. Van groote waarde zijn ook zijn vertalingen van de Apostolische Vaders en van Eusebius' Kerkgeschiedenis, die in de „Loeb Classical Library" verschenen in 1912 en 1927.

Het is jammer, dat er geen bibliografie van zijn vele artikelen en recensies bestaat, daar veel belangrijks aldus op den duur moeilijk te vinden zal worden. In „Quantulacumque" vindt men die, tegen verwachting, niet aanwezig.

Tenslotte: zijn beteekenis voor ons vaderland! Daarover is het niet gemakkelijk een meening te vormen. Als oud-leerling in de eerste twee jaren van Lake's professoraat en als jong collega in de twee laatste, koester ik voor mijn promotor een genegenheid, die ook anderen deelen, maar die partijdig zou kunnen maken. Ik stel mij echter voor, dat het eigenaardig karakter van de theologen-generatie, die de Tübingsche en oud-moderne posities losliet, het rechts-modernisme schiep en die daardoor als achtergrond te zien is in de huidige „gespreks"-mogelijkheden, toch voor een deel bepaald is geworden door wat Lake te Leiden was tijdens die tien merkwaardige jaren, die aan den eersten wereldoorlog voorafgingen. Onze emancipatie van den Duitschen geest moge dan nog niet voltooid zijn en „backslidings" mogen soms in bedenkelijken omvang voorkomen, het klimaat is toch geheel veranderd. Men kan groote bezwaren hebben tegen Lake's theologische en historische opinies, maar, al deel ik die vaak, ieder zal moeten erkennen, dat men van hem, ook als tegenstander, veel kan leeren. Hij gaat recht op zijn doel af, verliest het essentiëele nimmer uit het oog en tracht met de hartstocht der waarheid zijn lezers bij het reëel beslissende te houden. Laat mij tot besluit de woorden mogen aanhalen, waarmede zijn zoon de „Biographical Note" in Quantulacumque opent: „My father's first interest in life was sociological. His first book, unfortunately never published, was a history of the London Dock Strike." Dat bevestigde mij in de herinnering, die ik meende te hebben van een zekeren indruk van geestverwantschap tusschen Lake, zooals ik hem had gekend, en H. G. Wells, zooals zijn geestelijk portret geteekend is door Dr J. Bouten in „H. G. Wells en zijn roeping" (Amsterdam 1929). Vergeten zal Lake niet worden, nòch hier nòch in Amerika. Integendeel, velen zullen hem dankbaar blijven gedenken en veel van zijn werk is blijvend gewin.

J. de Zwaan

SUBJECTIVISME ALS ONVERMIJDELIJK ELEMENT IN DE GEESTESWETENSCHAPPEN

DOOR

DR MARC ROZELAAR [1])
Overveen

In het Februari-nummer van dit tijdschrift publiceerde prof. den Boer een artikel, getiteld „Subjectivisme als Methode in de klassieke Philologie", waarop door verschillende omstandigheden niet aanstonds een wederwoord kon volgen. Moge dit echter in het belang van de zaak, die de vraag naar de kennisvorming niet alleen op het gebied der klassieke letteren, maar evenzeer op dat van de theologie en eigenlijk van de geesteswetenschappen in het algemeen aan de orde stelt, alsnog gehoor vinden.

Gelijk Prof. den Boer de plaatsing van zijn beschouwingen in dit orgaan motiveert door erop te wijzen, dat het door hem in de litteraire hermeneutiek gediscrimineerde „subjectivisme" ook bij de exegese der Heilige Schrift meer en meer ingang vindt — zodat er sprake mag zijn van een parallel verschijnsel in de klassieke philologie ter ene en de theologie ter andere zijde, dat te belichten voor beide van gewicht is —, zo wil ook ik de opname van het onderstaande in dit tijdschrift rechtvaardigen door een verschijnsel te signaleren, dat zich in de twee genoemde geesteswetenschappen gelijkelijk laat onderkennen en waarvan de bespreking, grondslag en uitgangspunt van het hierna volgende, beider belangen raakt.

Ik doel op het verschijnsel der erkenning van de potentiële gelijkwaardigheid van verschillende standpunten. In de theologie vindt dit bv. zijn uitdrukking in het steeds meer zich verbreidend inzicht, dat het Jodendom er recht op heeft, niet uitsluitend als voorloper en wegbereider van het Christendom beschouwd te worden, maar ook, en meer nog, als een zelfstandig complex van religieuze uitingen met een eigen interpretatie van de God-mens-wereld-verhouding, die haar geldigheid heeft en behoudt in de grote coördinatie van Joods-Christelijke waarden, die, samen met de Grieks-Romeinse, onze cultuur bepalen. Het komt velen niet anders dan vanzelfsprekend voor, dat er naast een opvatting van

[1]) Daar de schrijver buitenslands vertoeft kon de drukproef niet door hemzelf gecorrigeerd worden (Red.).

de mens, waarin zijn zondigheid praevaleert, een andere kan staan, die hem bij voorkeur wenst te zien als drager van de beeltenis Gods — met al de vèrstrekkende consequenties ten aanzien van zijn ,,omgang'' met dezen en het al of niet aanvaarden van de middelaarsgedachte, die uit dit verschil in accentuering voort vloeien —; het schijnt menigeen slechts natuurlijk, dat tegenover de beschouwingswijze, die deze wereld in hoofdzaak accepteert als plaats van voorbereiding tot het na dit leven te erlangen heil, een tweede wordt gesteld, die haar bij uitstek ziet als het gebied, waar God en mens bij voortduring elkaar ontmoeten — met als gevolg het diepgaand onderscheid in Christelijke en Joodse oriëntering, waar het aangelegenheden als levensbeschouwing en mystiek betreft. Ja, niet weinigen, afkerig van een dogmatisch absolutisme, kunnen zich zelfs verenigen met de gedachte, dat de éne God zich op meer dan één wijze aan de mensheid heeft geopenbaard. Het is denkbaar, ja meer dan dat: het is evident, dat wie voor de een gezonden wordt als de Verlosser, door de ander als zodanig niet aanvaard kan worden, wanneer en voor zover de noden van deze ongelijk zijn aan die van gene. Het godsdienstgesprek tussen Jood en Christen in zijn huidige vorm is dientengevolge van principiëel andere aard dan het godsdienstdispuut in de Middeleeuwen. Ging men toen van de gedachte uit, dat een confrontatie met het Jodendom, als dwaalleer reeds bij voorbaat veroordeeld, slechts tot meerdere glorie van het Christendom kon strekken, tegenwoordig wenst men meer en meer een uitwisseling der zienswijzen van beide godsdiensten als van twee gelijkwaardige partners. De overtuiging, dat de religieuze waarheid uitsluitend belichaamd was in de Christelijke leer en derhalve in de Joodse niet vervat kon zijn, is bezig plaats te maken voor het inzicht, dat Jodendom èn Christendom elk een *aspect* van de religieuze waarheid in het licht stellen, dat op zijn beurt weer afhankelijk is van het *standpunt* ten opzichte van de religieuze problemen, dat men inneemt.

Een zelfde verandering van instelling laat zich waarnemen op het gebied der wijsbegeerte. Maakt qualitate qua ieder systeem er aanspraak op, ,,de'' waarheid in pacht te hebben, allengs breekt het besef door, dat Descartes niet minder waar is dan Bergson — om twee tegenpolen te noemen. Alleen, Descartes bezag het heelal door middel van de rede en Bergson door middel van de intuïtie (daargelaten, dat de rede het nooit zonder de intuïtie en de intuïtie het nooit zonder de rede kan stellen). Van dezen echter zal niemand

kunnen zeggen, welke het juiste of ware kenvermogen is. Beide, de rede en de intuïtie, hebben op hunne wijze vat op de werkelijkheid en deel aan de waarheid, maar elk zal door een bepaalde categorie als het kenvermogen kat' exochèn worden beschouwd, waarbij de vaardigheid om het te hanteren — in laatste instantie een kwestie van aanleg dus — de doorslag geeft. Dat wil Fichte zeggen in zijn bekende uitspraak: „Was für eine Philosophie man wählt, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist." En in een magistraal artikel van Geerten Gossaert (Prof. Dr J. C. Gerretson) over Lucretius in „De Beweging" van Mei 1910, dat mij pas zeer onlangs en per toeval in handen kwam, heet het nog drastischer: „Men brengt zijne wijsbegeerte even goed mede ter wereld als zijne pigmentering; de omstandigheden bepalen slechts de mate van beider ontwikkeling."

Wanneer wij dus spreken van gelijkwaardige standpunten, dan houdt dit geenszins in, dat iedereen zich naar believen op het ene of het andere zou kunnen plaatsen. Men is gebonden aan zijn standpunt als aan zijn wezen. Ja, standpunt is strikt genomen niets anders dan — beschouwend geworden — wezen. Bij de grootst mogelijke eerbied voor anderer standpunt en de objectieve erkenning, dat het als zodanig dezelfde waarde en zelfs evenveel waarheid vertegenwoordigt als het onze — dit inzicht is de enige grondslag voor elke echte „tolerantie", niet een hautain-goedmoedig dulden van anderer zgn. aberratie — komt voor elk onzer geen ander standpunt in aanmerking dan het eigene, dat door velerlei factoren als historie en traditie, herkomst en toekomstverwachting, geaardheid en temperament, dwingend wordt bepaald. Al de verschillende standpunten, die wij ten aanzien van de grotere en kleinere vraagstukken, die ons bezig houden, innemen, zijn slechts verbijzonderingen van ons „wezens-standpunt" en daartoe weer te herleiden.

Bergson geeft deze zelfde gedachte weer, waar hij zegt [1]: „Un philosophe digne de ce nom n'a jamais dit qu'une seule chose... Et il n'a dit qu'une seule chose parce qu'il n'a vu qu'un seul point." Te menen, dat dit een „moedwillige beperking van den levenskring" zou zijn, die op „ernstige overwegingen kan steunen", maar „in andere gevallen veeleer geestelijke bekrompenheid verraadt", gelijk Prof. Beth zich uitdrukt in zijn inaugurele rede [2],

---

[1]) *L'Intuition Philosophique*, 1927, p. 28.

De Strekking en het Bestaansrecht der Metaphysica in Verband met de toekomst der Wijsbeeerte, 1946, p. 12.

en dat de ware philosooph, wanneer hij maar meer punten had willen zien, ook „meer dingen" had kunnen zeggen, getuigt van gebrek aan inzicht in de geestelijke structuur van de mens en dus in de voorwaarden van zijn geestelijke werkzaamheid. Niet slechts een philosooph, die deze naam waardig is, maar ook een componist, een schilder, een schrijver en elke andere scheppende geest van enige betekenis zegt maar één ding en dat wel des te duidelijker, naarmate zijn persoonlijkheid sterker is. Met recht had Bergson kunnen schrijven: „Un *homme* digne de ce nom n'a jamais dit qu'une seule chose." En dat niet omdat hij, de mens, zo wil, maar omdat hij niet anders kan krachtens zijn aard en wezen.

Het persoonlijk standpunt, dat onvermijdelijkerwijze alle geesteswetenschappen beheerst, wordt nog gecompliceerd door het feit, dat geestelijke en culturele stromingen, die op hun beurt weer de exponenten zijn van bepaalde tijdperken, hun invloed erop doen gelden. Om nog maar niet eens te spreken van de nationale geaardheid, die er mede in verdisconteerd is. (Misschien mag ik aan de bekende, maar instructieve grap herinneren, volgens welke een Fransman, een Engelsman en een Duitser, uitgenodigd om een boek over de kameel te schrijven, respectievelijk voor de dag kwamen met de werken: „Le chameau et ses amours", „Camel and camel-hunting" en „Die welthistorische Bedeutung des absoluten Kamels" Bd I).

R. F. Beerling heeft in de „Centaur" van Aug.–Sept. 1946 de kenmerken van de klassieke, romantische en realistische Grieken-interpretatie nader onderzocht en bepaald. Hij concludeert p. 730 vgl.:

„Het klassieke Griekenland, opgeroepen door den klassieken geest van het latere Europa, gaat met dien geest weer ten onder. Het romantische Griekenland, geplaatst in het kader van den boven de oudheid uitwijzenden universeelen heilssamenhang, verdwijnt met het verval van de in Hegel culmineerende geschiedenismetaphysica. Het realistische Griekenland, meer menschelijk dan humaan en het gebroken besef van moderne menschelijkheid daarom zo nabij, zal verdwijnen wanneer de Europeesche geest er opnieuw in mocht slagen de geheele werkelijkheid als een zinrijk gegeven te herstellen. Het Grieksche wezen, op velerlei wijs ontsloten, blijft toch ondoorgrondelijk, een boek met zeven zegels, die nooit alle tegelijk kunnen worden verbroken."

Wij moeten ons wel bewust zijn, dat latere historische beschouwing in staat is, achteraf aan de verschillende interpretaties der Oudheid begrippen, als klassiek, romantisch en idealistisch te hechten, begrippen, die in dit verband slechts te verstaan zijn als

projecties van actuele idealen op een vroegere wereld. De interpreten in kwestie echter waren stuk voor stuk ervan overtuigd, dat zij „de" waarheid omtrent de Oudheid verkondigden.

In het kader van ons betoog moeten wij dus ook hier weer de conclusie trekken, dat wij te doen hebben met verschillende standpunten, die de interpretaties bepaalden en die hun geldigheid blijven bezitten naast elkaar en naast alle andere standpunten, die ooit ingenomen zijn en nog zullen worden. Deze standpunten als zodanig kan men geen waarheidscriterium aanleggen; in hun kwaliteit van psychische feitelijkheid zijn zij voor geen kencritiek toegankelijk en slechts te waarderen naar de mate van consequentie, waarmee zij worden gehandhaafd. Afwezigheid van standpunt echter bij welke interpretatie ook is onmogelijk. Wie een landschap, onverschillig van welke aard, beschouwt, moet ergens staan en — ziet het door zijn eigen ogen.

Moeten wij dus enerzijds afzien van het rationalistische ideaal van kennisvorming, dat berust op de veronderstelling, dat de werkelijkheid zonder de minste modificatie in het kenniszoekende subject (en in ieder subject op gelijke wijze) doordringt of zijn afspiegeling vindt, anderzijds is er geen reden, om tot een scepticisme te vervallen, dat zuivere kennisvorming en dus het erlangen van waarheid voor onmogelijk verklaart. Er bestaat een derde zienswijze, die een synthese van deze beide vertegenwoordigt en wellicht het best door de beeldspraak kan worden duidelijk gemaakt, welke de eminente Spaanse philosooph Ortega y Gasset gebruikt. Hij schrijft (in Duitse vertaling) aldus [1]).

„Legt man ein Gitter oder ein Netz in eine Strömung, so lässt es einige Gegenstände durch und hält andere auf. Man kann sagen, dass es auswählt, nicht dass es verzerrt. Das ist die Funktion des Subjekts, des Lebewesens angesichts der kosmischen Realität, die es umgibt. Es wird diese nicht ohne weiteres in sich einlassen, wie es das imaginäre Vernunftwesen der rationalistischen Definitionen tat. Aber es wird sich auch keine Scheinrealität hinbilden. Vielmehr nimmt das Bewusstsein, der Empfangsapparat der Schöpfung, von den unendlich vielen Elementen, welche die Wirklichkeit ausmachen, eine gewisse Anzahl in sich auf, deren Form und Inhalt auf die Maschen seines sensiblen Netzes abgestimmt sind."

De philosooph laat er geen twijfel aan bestaan, dat het bewustzijn, waar hij van spreekt, een voor ieder subject verschillend be-

---

[1]) *Die Aufgabe unserer Zeit*, Stuttgart-Berlin, z.j., S. 111.

wustzijn is. Na een verwijzing naar onze gezichts- en gehoorzintuigen, die immers ook slechts trillingen binnen bepaalde frequentie-uitersten kunnen opnemen, maar daarom niet minder werkelijke kleuren en tonen waarnemen, gaat hij voort — en ik kan mij om der wille van het uitnemend belang van zijn betoog, dat een welhaast ideale toelichting en samenvatting van het door mij geschrevene is, niet weerhouden, om hem voluit te citeren [1]):

,,Wie bei Farben und Tönen liegt die Sache bei idealen Verhalten. Die psychische Struktur jedes Individuums arbeitet wie ein Aufnahmeorgan von bestimmter Form; es kann gewisse Wahrheiten erkennen und ist mit unerbittlicher Blindheit für andere geschlagen. Ebenso hat jedes Volk und jede Epoche eine typische Seele, d.h. ein Fangnetz mit Maschen von gegebener Grösse und Form, und befindet sich dadurch in genauer Abgestimmtheit auf einige Tatsachen und in der unabänderlichen Unmöglichkeit, zu andern zu gelangen. Das bedeutet, dass alle Epochen und alle Völker den ihnen gemässen Teil der Wahrheit geerntet haben; es hat keinen Sinn, wenn irgendeine Rasse oder irgendein Volk sich zum Richter der andern aufwirft, als sei bei der Verteilung auf ihr Los die volle Wahrheit gefallen. Sie alle stehen an dem ihnen bestimmten Platz in der historischen Abfolge; kein Wesen kann sich vermessen, ihn zu verlassen, denn das käme seiner Verwandlung in ein Abstraktum und dem radikalen Verzicht auf Existenz gleich."

Ziehier de grondslagen van die ,,pluraliteit der waarheid", die ik in de negende stelling van mijn dissertatie ,,een onafwijsbare eis van het moderne denken en een grondvoorwaarde voor haar vruchtbaarheid" noemde — een formulering, waar ik mij nog steeds volledig mee verenig. Zij is dus een geheel andere pluraliteit dan die, van welke b.v. de antieke doxografen en Epicurus uitgaan, en die bij dezen gaarne in het ,,*ἐνδέχεται γίνεσθαι*", bij Lucretius in het ,,est etiam" of ,,fit quoque" haar neerslag en uitdrukking vindt. Daar is de gedachte: de ene verklaring kan waar zijn, en als die het niet is, dan een andere, enz. ad infinitum. Strikt genomen is hier dus slechts sprake van mogelijkheden, die elkaar uitsluiten. Bij de in het voorgaande verdedigde pluraliteit gaat het er echter om, dat de ene visie waar is en de andere niet minder. Hier wordt dus een coördinatie van waarheden (geen mogelijkheden!) bedoeld.

Door deze beschouwingen wordt het probleem der objectiviteit in de geesteswetenschappen uit de sfeer van ontoereikende definities — zo zou zij volgens Prof. den Boer (pag. 136) aan tweeërlei beperking onderworpen zijn: het verschil tussen de zuivere gedachte

[1]) *a.a.O.*, S. 112f.

en haar uitdrukking zowel bij de onderzoeker zelf als bij het object van onderzoek — in die van afdoende bepaalbaarheid overgebracht. Wij kunnen na het voorgaande vaststellen, dat een absolute objectiviteit, die alle gezichts- of standpunten in zich verenigt, hierom onbestaanbaar is, omdat alle standpunten gelijk innemen zou betekenen: geen standpunt innemen en juist het innemen van een standpunt de eerste voorwaarde is van alle menselijke kennis. Bereikbaar is echter wel een relatieve objectiviteit, die dan erlangd kan worden, wanneer het kenniszoekende subject zich zelf in volkomen zuiverheid in het proces der kennisvorming inschakelt, zó, dat — om in de beeldspraak van Ortega y Gasset te blijven — met de opgenomen bestanddelen van de werkelijkheidsstroom zich geen bestanddelen van het net of rooster vermengen, m.a.w. dat de selectie, die dit krachtens zijn aard tot stand brengt, geen transformatie wordt. Daar dit te voorkomen een zaak is van geestelijke integriteit, van een zorgvuldig ervoor waken, dat de kennisvorming beperkt blijft tot een receptieve werkzaamheid van het, overigens volledig geactiveerde, waarnemende bewustzijn, waarbij aan het zich vormende beeld niets wordt toe- of afgedaan, maar slechts zo groot mogelijke helderheid wordt verleend, daarom spreekt Prof. Pos [1]) van een morele objectiviteit, die het doel zij der cultuur- (= geestes)wetenschappen, en te onderscheiden is van de intellectueel-technische objectiviteit, waarnaar de natuurwetenschappen hebben te streven. Het is van groot belang, dat de philoloog, die zich om de grondslagen van zijn vak bekommert, zich betreffende de essentiële verschillen tussen de beide wetenschappen oriënteert. Het zou te ver voeren, ze hier te behandelen; ik ben er in de inleiding van mijn boek over Lucretius [2]) vrij uitvoerig op ingegaan en moge daarnaar verwijzen.

Is thans de aard der in de philologie bereikbare objectiviteit in het licht gesteld, zo vraagt een reeds even aangeduide kwestie nog even uitdrukkelijk de aandacht. Ik sprak zo juist van het bij de werkzaamheid van het actief-receptieve bewustzijn zich vormende beeld; wat hiermee bedoeld wordt eist nadere verklaring.

Het is een eigenschap van ons bewustzijn zowel als van ons onderbewustzijn — en van dit laatste in nog sterkere mate, omdat

---

1) Prof. Dr J. H. Pos, *Samenwerking in de Cultuurwetenschappen*, „De Groene" van 17 Aug. 1946.

2) *Lukrez, Versuch einer Deutung*, Amsterdam 1943. Alleen de uitgave van dat jaar, een uitbreiding van mijn dissertatie, kan aanspraak maken op volledigheid.

het niet onderhevig is aan de invloed van onze wil — om ontvangen indrukken tot beelden te verwerken. Hier openbaart zich de wil tot vormgeving, die de natuur in al haar geledingen toont te bezitten, een neiging, om uit het amorphe een morphologisch geheel tot stand te brengen en om uit de wereld van de chaos een wereld van orde te scheppen. Deze beelden nu verschijnen als mythen en visioenen in 's mensen religieuze voorstellingswereld, als dromen in de schemertoestanden van zijn geest, als metaphoren in zijn philosophie, zijn dichtkunst en zijn taal in het algemeen. Zij hebben een irrationele oorsprong, d.w.z. zij komen uit een ander gebied dan dat, wat door de rede beheerst wordt; en er zal in deze tijd wel nauwelijks iemand meer zijn, die hun op grond daarvan geldige realiteit wenst te ontzeggen. Evenmin kan men hun waarde verkleinen, door er op te wijzen, dat zij een willekeurige selectie van de werkelijkheid zijn. Zien — en daarzonder kan geen beeld ontstaan — onverschillig of het een functie van ons lichamelijk gezichtsvermogen of van ons ,,geestesoog", een ,,schouwen" dus, is, berust op accomodatie, op een richten van de blik op een bepaald object, dat ons interesseert, met ,,voorbij-zien" van wat onze belangstelling niet wekt. Wanneer wij ons vrij van alle voorkeur in het heelal plaatsen — practisch komt deze toestand voor, wanneer wij bij vermoeidheid of innerlijke concentratie onze ogen zonder enige instelling laten staren — zien wij in het geheel niets. En de voorkeur, die derhalve voor elke beeldvorming noodzakelijk en onvermijdelijk is, is een zuiver persoonlijke, subjectieve aangelegenheid, ten nauwste verbonden met wat ons innerlijk raakt, met onze eigen ervaringen, wensen, ontvankelijkheden dus. Prof. Huizinga, die door Prof. den Boer blijkens het eind van zijn artikel hoog wordt aangeslagen, zegt ten aanzien van deze voorkeur en belangstelling: [1])

,,Eerst doordat de historische denker aan de overlevering zekere vragen stelt, doordat hij bepaalde gegevens, die op zulk een vraag betrekking hebben, afzondert en rangschikt, vormt hij historische kennis van dat verleden. Het is altijd een werkzaamheid van keuze en interpretatie... Hij wil het verleden zien leven, ja, maar *in* de geestelijke vormen, die hij zelf stelt. Hij vraagt naar levensvormen, staatsvormen, bedrijfsvormen, godsdienstvormen, gedachtenvormen, waarvan hij zelf de categorieën en normen in zijn geest bereid heeft. Geen van deze is in de stof van het verleden onmiddellijk gegeven op de wijze, waarop de feiten der natuur in den kosmos gegeven of bewaard zijn."

---

[1]) *De Wetenschap der Geschiedenis*, Haarlem 1937, p. 45.

En Romain Rolland schreef, uitgaande van hetzelfde inzicht, met betrekking tot het lezen, de kennisvormende bezigheid bij uitnemendheid [1]). „On ne lit jamais un livre. On se lit à travers les livres, soit pour se découvrir, soit pour se contrôler." Het is niet eens nodig, om de waarheid van dit lezen om der wille van zelfontdekking of zelfbevestiging te demonstreren aan de oordelen, die gebaseerd zijn op de lectuur van de Bijbel en speciaal van het Oude Testament — oordelen, waarin onder beroep op de tekst en een zuivere interpretatie daarvan, de hele scala van menselijke waarderingen, van de negatiefste der verguizing tot de positiefste der verheerlijking, uitdrukking vindt —; ik hoef maar de door Dr E. J. Dijksterhuis geschreven recensie van mijn boek in „De Gids" van Januari 1947 te stellen tegenover het artikel van Prof. den Boer in het Februari-nummer van dit tijdschrift, waarop deze bladzijden een antwoord willen zijn. Ook hier beoordelingen, die als beeldvorming (en dus selectie) minstens zo instructief zijn voor de subjectieve instelling der auteurs als voor het beoordeelde werk.

Ten aanzien van de beeldvorming echter, waarvan hier sprake is, en die speciaal voor de historische studie betekenis heeft, zij het mij vergund, enkele zinnen uit de inleiding van het voortreffelijke boek over Nietzsche door Ernst Bertram [2]) aan te halen. De aanhef luidt aldus:

„Alles Gewesene ist nur ein Gleichnis. Keine historische Methode verhilft uns — wie ein naiver historischer Realismus des 19. Jahrhunderts so oft zu glauben scheint — zum Anblick leibhaftiger Wirklichkeit, „wie sie eigentlich gewesen" [3])... Das Gebilde, welches die Historik schafft (oder dem sie dient: denn führend wird der Historiker noch in seiner nüchternsten und objektivsten Erkenntnis geführt von etwas, das Gebild werden will), dies Gebilde ist durchaus eine Wirklichkeit neuen und sozusagen höheren Grades und gleichsam ein neuer Ablauf des trüben Geschehens in kristallnerem Stoffe und nach durchsichtigeren Gesetzen" (S. 1).

„Geschichte ist tätige Bildschaffung, nicht Bericht, Abbildung, Bewahrung des Gewesenen... Alles Geschehene will zum Bild..." (S. 6).

Betreffende de vraag, of zulk een beeld het leven van een grote persoonlijkheid uit het verleden afdoend en alomvattend kan weergeven, zegt Bertram:

---

[1]) *Empedocle d'Agrigente, suivi de l'Eclair de Spinoza,* Paris 1931, p. 121.
[2]) Berlijn, 1922.
[3]) Een bekend woord van den historicus L. von Ranke.

„Keine einzelne Gegenwart vermag jemals das ganze Wesen eines Grossen Menschen zu schauen, noch jede mögliche Ausstrahlung seiner seelischen Macht an sich zu erleben... Im Besitz aller methodischen Mittel, aller psychologischen Einsicht, alles philologischen Materials wird dennoch keine Gegenwart jemals künftige Stufen und Möglichkeiten einer bestimmten Legende der unerbittlichsten aller Dunkelheiten entreissen können. Eine volle Einsicht in das zeitlose Wesen, ein prophetischer Fernblick über die ganze Strahlungsweite der schaffenden Kraft ist gewissermassen schon perspektivisch undenkbar" (S. 4).

„Allem gehäuften Wissen, allen Methoden, aller Objektivität zum Trotz: wir wissen nur, was wir schauen, und wir schauen nur, was wir sind und weil wir es sind" (S. 5).

Ik moet hier denken aan een uitspraak van C. G. Jung [1]: „Nie setzen wir der Welt ein anderes Gesicht auf als unser eigenes."

Zo blijft ons dus, wanneer wij de waarheid van het voorgaande hebben ingezien, slechts één mogelijkheid: te trachten, het beeld van de werkelijkheid — onverschillig of de door ons gewilde confrontatie met die werkelijkheid een historisch tijdperk, gebeuren of persoon geldt — zo zuiver mogelijk, d.w.z. zo min mogelijk door onze wil of ons vooroordeel beïnvloed, zich te laten uitkristalliseren. Het proces is in principe niet anders, dan wanneer wij ons van een persoon uit onze omgeving een adaequate voorstelling trachten te maken. De indrukken, tot ons gekomen in al de situaties, waarin wij hem meemaakten — en hoe meer het er waren, des te beter —, voegen zich vanzelf samen tot een beeld, dat door onze eigen psyche op grond van haar neigingen, vatbaarheden, herinneringen, ervaringen, associaties en wat dies meer zij, in de vorm van een subjectieve selectie dus, buiten onze wil om tot stand wordt gebracht. Wij hebben echter de plicht, om de emotionele elementen in onze beoordeling, door bepaalde gedragingen van de beoordeelde persoon jegens ons zelf of anderen ontstaan, te herkennen en ze uitsluitend zakelijk, d.w.z. voor zover ze ervaringen registreren, te laten gelden. Voor de affecten van de ander mag niet onze eigen affectiviteit de toetssteen zijn, maar wel ons meevoelend begrijpen. En dit laatste zal des te vollediger zijn, naarmate wij met de medemens, op wie onze beoordeling betrekking heeft, meer innerlijke gelijkenis vertonen. Ja, wij zullen ons, wanneer het er werkelijk om gaat, een geldig oordeel te formuleren, niet dan met de grootste reserve uiten ten aanzien van degene, met wie wij de ware affiniteit

---

[1]) *Seelenprobleme der Gegenwart*, Zürich, 1931, S. 332.

missen — het beeld in ons zal dan trouwens ook in overeenkomstige mate vaag zijn — en slechts ten aanzien van hem, dien wij als geest- of zielsverwant herkennen, met overtuiging ons inzicht kenbaar maken. Juist echter, omdat elk werkelijk kennen een herkennen is en het gelijke slechts door het gelijke wezenlijk gekend wordt, is een voorwaarde tot de hier bedoelde kennis een doorzoeken van ons zelf. ,,*Ἐδιζησάμην ἐμεωτόν*" zegt Heraclitus [1]) en hij doet dat met geen ander doel, dan om in eigen diepten de *λόγος* te vinden, die ook buiten hem het al beheerst. Hij gaat van de praemisse uit, die Bergson aldus onder woorden brengt [2]):

,,...la matière et la vie qui remplissent le monde sont aussi bien en nous; les forces qui travaillent en toutes choses, nous les sentons en nous; quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, nous en sommes. Descendons alors à l'intérieur de nous-mêmes: plus profond sera le point que nous avons touché, plus forte sera la poussée qui nous renverra à la surface."

Menselijk leven is in laatste instantie een irrationeel verschijnsel. Wij mogen derhalve, onverschillig of wij een stuk historie, waarin menselijk leven zich voltrekt en dat daardoor wordt bepaald, of wel een enkel menselijk individu, waarin zulk leven zich openbaart, tot voorwerp van wetenschappelijk onderzoek maken, niet verwachten, aan de essentie van die historische periode of persoonlijkheid te raken en de daarvan doorstraalde totaliteit als zodanig te benaderen of zichtbaar te maken, zolang wij uitsluitend van de ratio als kenvermogen gebruik maken. Wij kunnen dan slechts een aantal op zichzelf staande karakteristica aaneenrijgen (waarvan de objectieve waarheid overigens door niets gewaarborgd is), maar nimmer een adaequaat beeld geven van het geheel, dat altijd meer is dan de som van zijn samenstellende bestanddelen. Zulk een beeld, waarvan de legitimiteit in het voorgaande werd bepleit en, naar ik meen, aangetoond, kan in ons alleen tot stand komen door de activering van al onze kenvermogens, waartoe de intuïtie niet minder behoort dan de rede.

Hiermee is in grote lijnen en in principe de grondslag gegeven van het zgn. subjectivisme, dat in de geesteswetenschappen onvermijdelijk is. Het schijnt mij nu gewenst, om op enkele détails van Prof. den Boer's artikel nog iets nader in te gaan en ik moge daartoe aanknopen bij het voorgaande.

---

1) Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*[5], 1934, Heraclitus B 101.

2) *t.a.p.*, p. 78 vlg.

Wie de intuïtie noemt als kenvermogen — ik deed het reeds enige malen — beroert nog steeds een omstreden punt. Velen houden het ervoor, dat intuïtie in de wetenschap geen rol mag spelen, omdat deze volgens hen uitsluitend op de uitkomsten van het redelijke, dialectische denken moet berusten en de intuïtie zich daar niet van bedient. Tot deze in de ban der ratio bevangenen behoort ook Prof. Verdenius, van wie Prof. den Boer een proefschrift-stelling vermeldt, waarin de uitspraak van H. Gomperz (Interpretation p. 63): „Some interpretations will have to be accepted on the basis of intuition" onaanvaardbaar wordt genoemd. Wanneer men tracht na te gaan, waaruit de angst voor de niet-rationele kennisvorming („een contradictio in terminis", zal Prof. Verdenius c.s. zeggen) bij beoefenaars der geesteswetenschappen voortkomt, dan dringt zich de gedachte op, dat hij het gevolg is van de nog steeds bewust of onbewust door hen aangehangen mening, dat de geesteswetenschappen in hun methoden geen andere elementen mogen gebruiken dan de natuurwetenschappen. Prof. Huizinga noemde de vindicatie van de geestes- of cultuurwetenschappen uit de ban van het natuurwetenschappelijk denken een van de belangrijkste winsten, die het geestesleven omstreeks 1900 te boeken heeft gehad; een winst, waarvan hij bovendien getuigde, dat die niet meer verloren is gegaan [1]). Maar het wil mij schijnen, dat hij zich in deze te optimistisch heeft uitgelaten. In het bijzonder na de laatste wereldoorlog zijn wij getuigen van een reactie, die zich evenzeer op de terreinen der wetenschap als op die der politiek vertoont. Telkens blijkt men toch weer de eis te stellen van gelijke methoden voor beide groepen van wetenschappen en zo in een oude fictie terug te vallen — een fictie, waaraan de gedachte inhaerent is, dat in de geesteswetenschappen uitsluitend met de ratio en de logica mag worden geopereerd en dus de intuïtie uit den boze is... omdat deze ook in de natuurwetenschappen geen plaats zou hebben. Het is echter interessant, om in dit verband — ik kan hier helaas niet uitvoerig op deze kwestie ingaan — een woord te citeren van Galilei, dien de nieuwere physica gemeenlijk als haar voorman beschouwt. Deze schreef aan Kepler, dat hij Venus, zodra de tijd voor waarneming gunstig was, door de telescoop zou beschouwen, „ut quod mente tenebam indubium, ipse etiam sensu comprehenderem" [2]). Dit echter is de gang van zaken in vrijwel

---

[1]) *t.a.p.*, p. 33.
[2]) Galilei, *Opera* II, 464.

iedere productieve wetenschapsbeoefening. Deze is bijna steeds constructie a priori, in de vorm van een intuïtie tot stand gekomen. (Ik wijs er terloops op, dat ook voor Spinoza de scientia intuitiva als hoogste vorm van kennis gold). Het experiment of feitenmateriaal dient slechts ter verificatie, eventueel modificatie, van het intuïtieve inzicht, dat uit een al-omvattende contact-ervaring wordt geboren.

Wanneer dus de intuïtie in elke wetenschap een legitieme, ja onmisbare factor is ondanks haar irrationeel karakter, — het vermogen, om op grond van bewustgemaakte ervaring uit eigen zieleleven dat van anderen te verstaan, is, althans in de geesteswetenschappen (die immers de mens qua geestelijk-psychisch wezen tot voorwerp hebben) als kenvermogen even onontbeerlijk. Ook hier staat Prof. den Boer op zijn zachtst gezegd zeer sceptisch tegenover. Met instemming citeert hij weder Prof. Verdenius (p. 130), die de stelling poneert, dat de „Erlebnis"-theorie van Dilthey geen grondslag biedt voor wetenschappelijke geschiedschrijving. En juist Dilthey is „een dergenen, die hem (schrijver dezes) rijken steun geven voor zijn pleidooi voor de gerechtvaardigdheid voor deze wijze van benaderen," die hierop neerkomt: „die Individualität des Lukrez im weitest möglichen Grade aus seinem Werke herauszugewinnen mit dem Einsatz aller uns zu Gebote stehenden einfühlenden Kräfte, in der Zuversicht, das die Persönlichkeit, aus der sie erwachsen, der des Dichters genügend ähnlich ist, um sie in ihrer Eigenart zu erfassen [1])".

Het schijnt mij de moeite te lonen, om degenen, die met Prof. den Boer dit pogen als der philologie onwaardig beschouwen, nog eens nadrukkelijk onder ogen te brengen, dat Dilthey's hermeneutische opvattingen in principe door de grootste philologen en historici der vorige eeuw, de rationalistische 19de eeuw, werden gedeeld. Brengt Dilthey steeds weer de eis naar voren van de totaliteit van het gemoed, die bij het begrijpen actief werkzaam moet zijn, Wilhem von Humboldt leert vóór hem, dat men zich daartoe met zijn verenigde krachten in beweging moet zetten, en formuleert zijn bekend hermeneutische postulaat van de assimilatie der „forschenden Kraft" aan de „zu erforschenden Gegenstand". August Böckh, omtrent wier philologische kwaliteiten toch wel geen twijfel kan bestaan en die door Wach (aan wiens boek *Das Verstehen* [2]), voor

[1]) *a.a.O.*, S. XIII.
[2]) dl. I, 1926.

zover niet anders vermeld, de hier meegedeelde gegevens zijn ontleend) de grootste systematicus genoemd wordt, op wie de geschiedenis der „Verstehenstheorie", de hermeneutiek dus, vermag te wijzen, noemt het gevoel onder bepaalde omstandigheden in staat tot een volledig begrijpen en den hermeneutischen kunstenaar des te volkomener, naarmate hij meer in het bezit van zulk een gevoel is. Hij stelt derhalve de eis van congenialiteit [1]). Niemand minder dan Schleiermacher wijst erop, dat, juist op grond van deze vereiste congenialiteit, iedere goede interpreet slechts weinigen op de bedoelde wijze kan begrijpen, namelijk zij, die door hun verwantschap met den bestudeerden auteur in het proces van het ontstaan en de compositie van zijn werk en daar doorheen in zijn persoonlijkheid vermogen door te dringen. Hij gaat zelfs zo ver, dat hij een verdeling in tweeën der philologische werkzaamheid voorstaat: de ene, grootste groep onderzoekers, zou meer de taal en de geschiedkundige bijzonderheden der bestudeerde werken voor haar rekening moeten nemen; de andere, veel kleinere, zou, deze feitelijke gegevens als medium gebruikend, zich de studie der persoonlijkheden tot taak moeten stellen [2]).

Als laatste van de rij grote Duitsers moge ik den historicus Droysen aan het woord laten. In zijn *Grundriss der Historik*, uit het jaar 1868, die wonderlijk gloeiende aphorismen, luidt het (9 11):

„Von dem logischen Mechanismus des Verstehens unterscheidet sich der Act des Verständnisses. Dieser erfolgt unter den dargelegten Bedingungen als unmittelbare Intuition, als ein schöpferischer Act, wie der Lichtfunken zwischen den sich nahenden electrophoren Körpern, wie das Empfängniss in der Begattung."

Het is, als hoorden wij Plato, die, voor ongeveer dezelfde gedachte ongeveer hetzelfde beeld gebruikend, zegt (*Epist.* VII, 341c): „... na lange en innige gemeenschap komt het plotseling, als een aan uitschietend vuur ontstoken licht, in de ziel en voedt zich zelven daar."

Met de autorisering van de genoemde grote voorgangers voor ogen is, dunkt mij, het doorgronden van een kunstwerk als dat van Lucretius door aanwending van de intuïtie en de psychische krachten van den onderzoeker geen al te drieste onderneming. Veeleer schijnt de poging, om zulk een werk te peilen daarzònder, tot mis-

[1]) *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, 1877, S. 86.
[2]) Wach, *a.a.O.*, S. 96f.

lukking gedoemd. Wanneer derhalve Prof. den Boer zegt, dat men de persoon van den dichter moet naderkomen met wegcijfering, voor zover mogelijk, van zichzelf (p. 137), dan klinkt mij dat ongeveer zo in de oren, als wanneer iemand de raad zou geven, om het protoplasma van een cel te bekijken, voor zover mogelijk, zonder gebruikmaking van een microscoop. Iets geheel anders is — en daarin ben ik het natuurlijk geheel met Prof. den Boer eens —, dat men het projecteren van eigen gevoelens in den schrijver moet trachten te vermijden. Maar het gevaar daarvan wordt juist door een langdurig zich verdiepen in den auteur zonder vooropgezette bedoeling (en wie geeft Prof. den Boer het recht om, gelijk hij doet — zie p. 141 en 145 —, te insinueren, dat zulk een bedoeling, een dogma nog wel, aanwezig is?) voorkomen, althans tot een minimum beperkt. Niet uit het oog mag worden verloren, wat al werd opgemerkt, dat alleen een onderzoeker zich met succes aan zulk werk kan wagen, als hij begiftigd is met congenialiteit; een congenialiteit, die zich bij de lectuur als een intuïtie openbaart en zich door een, zoals ik het in mijn inleiding noemde (p. XIV) „inneren Mitschwingen mit dem Vibrato der belauschten Worte" legitimeert. Wanneer Prof. den Boer zegt (p. 134): „Hij (schrijver dezes) gelooft, dat de persoonlijkheid van den onderzoeker voldoende verwantschap heeft met die van den schrijver, wiens werk hij bestudeert, om het eigene, de intiemste belevingen, den eigenlijken zin, te verstaan," dan vergist hij zich. Ik geloof, dat de persoonlijkheid van een bepaalde onderzoeker voldoende verwantschap kàn hebben met die van een bepaalden schrijver, om het eigene van dezen te verstaan.

Mijn boek is één bestrijding — zo zegt Prof. den Boer op p. 142, en heeft daarmee gelijk — van de these, dat Lucretius de mensen heeft willen bevrijden van de angst voor de dood en de daemonen; het wil de angst en de onzekerheid tot de persoon van den dichter terugvoeren. Dat echter de vele nadrukkelijke herhalingen in Lucretius' werk, het sterk emphatisch karakter van zijn poëzie en de hartstochtelijke bewogenheid (overigens zijn dit slechts enige van mijn argunenten) zouden aantonen, dat de dichter zich zelf wil overtuigen van de waarheid van zijn theorie, kan Prof. den Boer niet aanvaarden en hij tracht mijn betoog te ontzenuwen door Lucretius met een schoolmeester te vergelijken, die weet, dat *frapper toujours* het enige middel is, om zijn leerlingen de grammatica bij te brengen. Het verbaast me niet, dat iemand, voor wie een

gezegde als „c'est le ton qui fait la musique" in de wetenschap blijkbaar geen geldigheid heeft, zulk een tegenargument gebruikt. Maar dat ik, op mijn manier de gegevens zo grondig mogelijk bewerkend, toch niet een van subjectieve willekeur getuigend resultaat heb bereikt, moge blijken uit de volgende uitingen van Lucretius-kenners, die langs andere wegen dan ik tot een soortgelijke conclusie zijn gekomen. Zo zegt Constant Martha (ik kies slechts één citaat uit verscheidene in aanmerking komende [1]):

„Lui, il tient à la sagesse épicurienne comme à son bien, il s' attache à ces dogmes solidement enchaînés qui l'abritent contre les frayeurs de la vie et de la mort. C'est pourquoi, en exposant la doctrine, il semble lutter pour son propre intérêt et plaider pour lui-même."

Bij J. A. K. Thomson lezen wij [2]):

„Designedly the poem was written for the confirmation of others; secretly or unconsciously it was written to console himself."

En in het reeds genoemde artikel van Geerten Gossaert luidt het [3]):

„Verzekert hij (Lucretius) zijn doel geen ander dan Memmius te genezen van alle gevaarlijk bijgeloof, in werkelijkheid strijdt hij tegen den daemon der onrust in zijn eigen hart. Onder den schijn van een praecept voor een vriend, is zijn gedicht inderdaad een noodkreet van hem zelf. Lucretius is de medicijnmeester die zich zelven niet genezen kan... Niet als een poëtische bewerking van een vreemd wijsgeerig systeem is Lucretius' poëem te verklaren, maar als een grootsche, doch mislukte poging tot zelfverlossing."

Voor Prof. den Boer zijn dergelijke uitspraken, ofschoon de vrucht van langdurige, toegewijde aandacht en eerbiedige overgave aan het bestudeerde werk, louter speculatief: „„'t Is best mogelijk", is de eenige, wetenschappelijke toelaatbare repliek op deze constructie" (p. 142). Hij houdt zich liever aan de methode, „die de historische evidenties, het hoogste doel, waartoe de philologische wetenschap (kan) geraken, (maakt) tot logische evidenties, die „aere perennius" voor een bepaald geschrift... moeten gelden" (p. 129). Ik moge, om de waarde en bruikbaarheid van het begrip

---

[1]) *Le Poème de Lucrèce*², 1873, p. 55.
[2]) *Lucretius* in *The Greek Tradition*, 1915, p. 179.
[3]) *t.a.p.*, p. 211 vlg.

„historische evidentie” in het licht te stellen, nogmaals Prof. Huizinga citeren [1]):

„De historische wetenschap moet altijd weer werken met revisies van een eenmaal gevestigd oordeel. Zij ziet telkens weer haar helden van het voetstuk getrokken, en somtijds haar boozen in eere hersteld... De resultaten der geschiedvorsching kunnen, zoodra het om iets meer te doen is dan het vaststellen van een bloote feitelijkheid, zoodra het een beoordeeling van een samenhang geldt, zelden of nooit definitief heeten.”

Zelfs echter wanneer historische evidentie niet, gelijk zij blijkt te zijn, vrijwel een fictie was, zou het onmogelijk zijn, om logische categorieën zonder meer op de historie toe te passen. Wanneer men zich enerzijds rekenschap ervan geeft, hoe belangrijk in de geschiedenis het psychologisch element is en anderzijds, hoezeer ambivalentie een kenmerk is van de menselijke psyche en al wat daaruit voortvloeit — zózeer, dat Dr Westerman Holstijn haar als een „fundamenteel phaenomeen van alle psychisch gebeuren” ziet [2]) —, dan is het zonder meer duidelijk, dat de belangrijkste Aristotelische grondwetten van de logica, het *principium contradictionis* en het *principium exclusi tertii* voor de historie hun geldigheid missen. Een volk kan tegelijk vrede willen en niet willen. Het winnen van een oorlog kan tegelijk heilzaam en funest zijn; een historische figuur tegelijk groot en klein. Uit de waarheid van het ene volgt geenszins de onwaarheid van het andere.

Evenmin als er, ook bij volmaakte toepassing der historisch-critische methode, historische evidenties te bereiken zijn, behalve dan daar, waar het gaat om de simpelste feiten, evenmin kan men, dezelfde restrictie voorbehouden, door middel van de philologisch-critische methode tot philologische evidenties komen. En wanneer Prof. den Boer aan de hand van een beschouwing betreffende een Ode van Bacchylides tracht aan te tonen (p. 136 vlg.), hoe hachelijk het is, de subjectiviteit van den onderzoeker in een philologische interpretatie te betrekken — hij acht zijn voorbeeld gelukkig zelf „wat simplistisch” en geeft toe, dat het „dwaasheid” is, de door hem bedoelde plaats bij Bacchylides uit diens werk te isoleren —, dan moge ik daartegenover aan de hand van een beschouwing betreffende een Ode van Pindarus bij monde van een autoriteit als Gilbert Murray erop wijzen, hoe hachelijk het is, zich op de zgn.

---

[1]) *t.a.p.*, p. 43.

[2]) In zijn artikel *Ambivalentie* in het *Handboek van het moderne Denken*[1], 1931.

objectiviteit, de „evidentie", zelfs van feiten te verlaten, en hoe weinig men met deze feiten alleen bereikt. Murray zegt [1]:

„When a scholar prepares to comment upon an ancient poemsay an ode of Pindar — he may, for instance, find out from the lexica the received translations of all the words, analyse the syntax, identify the dialectical forms, tabulate the comments of the scholia and make a scheme of the metre; he may, with luck, collect definite evidence of the date at which the Ode was performed. So far he will be on what is called „safe ground". It is not in the least safe really; for the lexicon interpretation will probably be inadequate, the syntax of a particular passage may have some subtlety of its own which escapes the broad rule, the scholia will be confused or, more important still, will not have sufficient command of exegetical language to say what they mean, and so on. But it is safe in the sense that, if he is challenged, he can give „chapter and verse" for all his statements. And of course he will have done valuable work.

Yet he will not yet have asked himself the two questions that matter most: What does this poem mean? and What is there fine about it? Still less will he have askes a third question: How did it come to be what it is?

...since these questions cannot be „counted" in examinations and since they demand faculties which the ordinary routine of a scholar's or teacher's life does not specially cultivate, they answer them carelessly of irritably. They treat them as trifles and interruptions."

Het is overbodig, het bovenstaande van commentaar te voorzien. Ik wil echter nog even ingaan op de mening van Prof. den Boer, dat „de bedoelingen van den auteur" en één interpretatie e mente auctoris eens en voorgoed moeten vast te stellen zijn. Gaat men er van uit, dat iedere tijd op grond van zijn eigen noden en zijn eigen wijze van luisteren des auteurs bedoelingen anders vat, dan — zo veronderstelt hij — moet men onder die bedoelingen iets zeer rekbaars verstaan, en wil men de éne interpretatie daarvan handhaven, dan moet men deze beschouwen als volkomen bijzaak (p. 129). Hier blijkt weer, dat Prof. den Boer niet begrijpt, waar het om gaat. Er is geen sprake van „rekbaarheid" van de bedoelingen van den auteur. Deze wist naar alle waarschijnlijkheid precies, wat hij bedoelde. Het is alleen practisch onmogelijk, dat zijn lezers even precies weten, wat hij bedoelde, als hij zelf het wist. Ik verwijs weer naar de Bijbel. Komen de verschillende opvattingen, die iedere tijd zich maakt van het Bijbelwoord, voort uit een bewustzijn,

[1]) In zijn inleiding op het reeds genoemde boek van Thomson, *The Greek Tradition*, p. VIIvlgg.

dat dit ,,rekbaar" is? Is niet veeleer elke tijd overtuigd van een nauw omgrensde bedoeling daarvan en er op uit, om deze strikt nauwkeurig weer te geven, terwijl nochtans al deze weergaven uiteenlopen? Wat zich hier voordoet is het gevolg van het feit, dat een uiting in menselijke taal zelden of nooit eenduidig kan zijn, daar de associaties, die zich aan de afzonderlijke woorden verbinden, en de gevoelswaarde, die deze daaraan ontlenen, steeds een sterk persoonlijk karakter dragen. Met het gevolg, dat ieder in een woord en a fortiori in een uitspraak of oordeel datgene hoort, wat met zijn aard en vervolgens ook zijn tijd en omgeving strookt, terwijl reeds de ,,Urheber" er een zin in legde, die de resultante was van zijn aanleg en levensomstandigheden. En wanneer wij op grond van deze overwegingen het ideaal van één interpretatie e mente auctoris prijsgeven, dan geschiedt dit niet, omdat wij haar als bijzaak beschouwen, maar omdat wij, ondanks het feit, dat er ons alles aan gelegen zou zijn, haar te formuleren, beseffen, dat ,,de" interpretatie zomin bestaat als ,,de" waarheid. ,,Hoe rijk is Gods woord, dat zóóvele waarheden bevat", riep Augustinus uit, toen hem van twee tegenstrijdige verklaringen van eenzelfden text gevraagd werd welke de ware was [1]). En de philoloog(!) Nietzsche schreef: ,,Derselbe Text erlaubt unzählige Auslegungen — es gibt keine ,,richtige" Auslegung" [2]).

Het zou mogelijk zijn, om nog veel uit het aanvechtbare artikel van Prof. den Boer (waarin de subjectiviteit van den schrijver een onbewuste en daardoor des te belangrijker rol speelt!) aan kritiek te onderwerpen. Ik moet echter aan de verleiding weerstand bieden en wil het hierbij laten. Met een laatste citaat van Prof. Huizinga uit het werk, waaraan ook Prof. den Boer zijn slotzin ontleende, moge ik mijn wederwoord aan dezen besluiten [3]); een citaat, dat, sprekend van historische kennis, evenzeer geldt voor die, welke door de geesteswetenschappen in het algemeen wordt verworven, en luidt: ,,Historische kennis zou (nl. krachtens de nieuwe inzichten) altijd opgesloten blijven binnen menselijk oordeel en wereldbeschouwing, afhankelijk van den geestesinhoud van elken individueelen beschouwer, nooit voor allen gelijk."

---

[1]) Aldus Geerten Gossaert, *t.a.p.*, p. 197.
[2]) Aldus Bertram, *a.a.O.*, S. 6.
[3]) *De Wetenschap der Geschiedenis*, p. 34.

THEOLOGISCH-EXEGETISCHE OPMERKINGEN

DOOR

DR J. H. SEMMELINK

Groningen

Wanneer wij verschillende plaatsen van de H. Schrift, waarin gelijke of synonieme uitdrukkingen voorkomen, met elkander vergelijken, kan er ineens licht op vallen dat alle tegelijk begrijpelijker maakt.

I

Over de beteekenis van ,,vervullen'' in Matth. 5 : 17 is zeer veel geschreven. Baljon vatte het op als: niet het bestaande afbreken, maar op het bestaande voortbouwen, de godsdgedachten der oude bedeeling nader ontwikkelen, wat aan de historische ontwikkeling ontbrak aanvullen (Komment. op Matth. 5 : 17). A. M. Brouwer komt hiertegen op. ,,Vervullen wil niet zeggen volmaken, in den zin van aanvullen, door er nog iets nieuws aan toe te voegen, maar het wil zeggen: de ware geestelijke beteekenis aan den dag brengen en toepassen. Zoo zegt Paulus in Gal. 5 : 14, dat de geheele wet ,,vervuld'' is in de liefde; dat is: door lief te hebben wordt de geheele wet in haar geestelijke strekking tot haar recht gebracht'' (Bergrede, blz. 259). K. Bornhäuser (Die Bergpredigt, S. 60) zegt, dat het ontbinden of vervullen op het *doen* van de wet betrekking heeft en wel van de bestaande wet (cf. 18 en 19). Th. Zahn vatte het ook zoo op. ,,Jesus bekennt sich zu dem ganzen unteilbaren A.T. als einer unverbrüchlichen Autorität, cf. Joh. 10 : 35'' (Komment. Mt., 3te A., S. 211). Vergelijken wij Matth. 5 : 17 met Jer. 44 : 25. Daar komen in één vers drie synonieme uitdrukkingen voor: מלא, עשה en הקים. De Israëlieten hebben met hun mond gesproken en met hun hand(en) vervuld (= uitgevoerd). Zij hebben geloften afgelegd. Jeremia zegt ironisch, dat ze die dan ook maar moeten bevestigen, gestand doen. Alle drie werkwoorden beteekenen *doen* van hetgeen beloofd was. F. Giesebrecht vertaalt het zoo: ,,Ihr und ihre Weiber, ihr habt ausgesprochen mit eurem Munde und mit euren Händen ausgeführt folgenden Vorsatz: erfüllen wollen wir unsere Gelübde, welche wir gelobt haben, zu räuchern der Königin des Himmels und ihr Trankopfer aus zu gieszen — so mögt ihr denn immerhin eure Gelübde vollbringen und was ihr gelobt ausführen.

(P. Volz heeft ten onrechte vertaald: „eure Hände mit Opfergaben gefüllt". Dat staat er niet, 't Wb. van Ges. K. wijst terecht op 1 Kon. 8 : 15, 20. Daar staan in: 15 „met den mond spreken" en „met de hand vervullen" = „doen" ook bij elkaar; in: 20 volgt הקים bevestigen.) In Matth. 5 : 17 is met vervullen 't zelfde bedoeld als in beide bovengenoemde plaatsen. In 7 : 21 met „doen" ook weer 't zelfde. Paulus noemde het Rom. 3 : 31 *ἱστάνομεν*. Fr. Delitzsch vertaalde dit terecht met מקימים (van 't zelfde קום (Pi in plaats van de Hiph.) als הקים. Het werkwoord הקים wordt ook gebruikt voor het gestand doen van een eed (Gen. 26 : 3; Jer. 11 : 5).

Vergelijken we Gal. 3 : 15 vv. met Num. 30 : 2-17. In Numeri zijn allerlei gevallen genoemd, waarin afgelegde geloften (קום) standhouden, geldig blijven en gevallen waarin ze worden verhinderd (הניא). In Gal. 3 : 15 vv wordt gezegd, dat de belofte aan Abram gegeven, niet nadien kon worden verhinderd. Was de belofte door een vrouw gegeven, dan kon de man die later (wegens zijn grootere rechtsmacht) tenietdoen. Maar — God had zelf de belofte aan Abram en zijn zaad gegeven, terwijl later de wet den Israëlieten gewerd door een dubbele bemiddeling: door engelen en door Mozes (vs 19 v). Hier ging de belofte aan Abram gegeven in majestas en gravitas ver boven de latere bedeeling van de wet! Fr. Delitzsch vertaalde Gal. 3 : 15 't testament dat rechtskracht heeft verkregen door מקימה (weer van קום), verbreken met הפר (als in Num. 30 : 16).

Deut. 23 : 24 (St. Vert. vs 23) wordt עשה gebruikt in vs 22 שלם voor 't vervullen van een gelofte (Pred. 5 : 3; 1 Kon. 2 : 27). Delitzsch heeft telkens 't Hi of Pi, van קום b.v. Rom. 10 : 3 voor het oprichten van de eigen gerechtigheid (*στῆσαι*) Rom. 14 : 4 enz.

Hebr. 10 : 9 voor 't stellen van een tweede, nadat het eerste is opgeheven. (Er wordt daar gesproken in een citaat uit Psalm 40 over het *doen* van Gods wil als het tweede. Offeranden heeft God *niet* gewild).

Jezus heeft het Oude Testament (Wet en profeten) niet willen ontbinden, maar bevestigen, houden, doen (Matth. 5 : 19 volgt ook weer het *doen*. Wie de geboden *doet* en leert. 2 Thess. 2 : 17 sprak Paulus van *werk* en woord).

De Farizeeërs deden *niet* naar hun woorden (Matth. 23 : 3 vv; Rom. 2 : 17 vv). Jezus is de Eénige geweest, die wet en profeten (Matth. 5 : 17), alle gerechtigheid (Matth. 3 : 15), heeft kunnen vervullen. Hij heeft volbracht wat de Vader Hem te doen had ge-

geven (Joh. 17 : 4). Vanaf het kruis heeft Hij gezegd: ,,Het is volbracht" (Joh. 19 : 30). De hoofdsom der wet, waaraan de geheele Wet hangt en de profeten, heeft *Hij* vervuld (Matth. 22 : 37–40), cf. Rom. 13 : 8–10.

Johannes drukt dit zóó uit: ,,De wet is door Mozes gegeven, de genade en de waarheid zijn door Jezus Christus geworden (1 : 17). Niemand van de Joden deed de wet" (7 : 19).

Indien iemand Gods wil wilde *doen*, die zou van Jezus' leer weten, of zij uit God was dan of Hij uit zichzelf sprak (7 : 17).

't Kwam aan op het *doen* van Gods wil (Matth. 6 : 10; 26 : 39, 42). ,,Wet en profeten" zijn samengevat in het dubbelgebod: God en zijn naaste lief te hebben.

Jezus heeft dat Zelf volkomen vervuld (Joh. 15 : 13). ,,Grooter liefde dan deze bezit niemand dan deze, dat hij zijn leven laat voor zijn vrienden." En Christus is voor ons gestorven, toen wij nog zondaars waren (Rom. 5 : 8), Matth. 20 : 26–28. Hij gaf Zijn leven tot een losprijs voor velen. Deze gerechtigheid kon alleen maar aan de Zijnen worden *toegerekend* (Rom. 4 : 38). Die hebben zij zelf niet kunnen volbrengen (Matth. 5 : 20). Jezus beloofde dat, wie naar die gerechtigheid hongerde en dorstte zou verzadigd worden (Matth. 5 : 6), zij zou hem geschonken worden (Rom. 3 : 24). Het Evangelie van Mattheüs heeft veel nadruk gelegd op de *vervulling* van wat in 't Oude Testament was gezegd, in Jezus. Wel 17 maal komt de uitdrukking voor: ,,opdat vervuld zou worden".

Jezus heeft *gedáán* wat er gezegd was (cf. Matth. 21 : 31), heeft Gods beloften en geboden bevestigd, heeft wet en profeten vervuld. In Hem is alles geschied (Matth. 5 : 18; Joh. 1 : 17). In Hem is de volle openbaring van den Vader gegeven (Matth. 11 : 27; Joh. 14 : 6–10). Met Hem is het koninkrijk gekomen, een koninkrijk, waarin alleen ingaan die Zijn gave aannemen (Matth. 22 : 11 v; Col. 3 : 1–17).

II

In *Matth.* 23 : 23 heeft Jezus tegenover het veruitwendigen van de wet door Schriftgeleerden en Farizeeërs als het zwaarste der wet genoemd, volgens de Nieuwe vertaling van 't Nederlands Bijbelgenootschap: ,,het oordeel, de barmhartigheid en de trouw". — Bij deze vertaling is er niet mee gerekend, dat hier aan de samenvatting van de wet is gedacht, die door Micha in 6 : 8 was gegeven. Waarin heeft de Heere een welgevallen? Dat heeft Hij zelf gezegd: in het

doen van recht, het liefhebben van goedertierenheid en in het ootmoedig wandelen met God („Uwen God”). Hier is de verhouding tot den naaste vooropgezet, daarop volgt de verhouding tot God. Ten opzichte van den naaste heeft men recht en goedertierenheid te beoefenen — te vergelden en te vergeven — jegens Gòd past enkel ootmoed: gelooft! De LXX heeft dit vers weergegeven door te spreken van *Ποιεῖν κρίμα* en *ἀγαπᾶν ἔλεον* en „bereid te zijn met den Heere, Uwen God, te wandelen (reizen), den levensweg te gaan.” In Hos. 12 : 7 is een bijna gelijken regel gegeven: „Bewaar goedertierenheid en recht en hoop altijd door op Jahwe.”

Hos. 4 : 1*b* is het ontbreken van deze noodzakelijke deugden in Israël geconstateerd: „Want er is geen trouw, geen goedertierenheid, geen kennis van God in het land.” 2 : 21: „Ik zal U ondertrouwen (Obbink: Ik zal mij met U verloven) voor eeuwig, mij met U verloven in gunst en ontferming, mij met U verloven in trouw en kennis des Heeren.” Obbink heeft hier overgeslagen: „Ik zal U mij verloven in gerechtigheid en recht.”

Vergelijken we deze plaats met de hiervoor genoemde, dan blijkt dat deze woorden wèl in den tekst behooren. Zoowel bij Micha als bij Hosea is er gesproken van recht en goedertierenheid (jegens den naaste) en van kennen van Jahwe — ootmoedig met Hem wandelen — in Hem gelooven.

Deze samenvatting is in Matth. 23 : 23 bedoeld. Delitzsch vertaalde את המשפט ואת החסד ואת האמונה. Dat de Farizeeërs niet ootmoedig met God wandelden is in de Evangeliën telkens weer gezegd (Luk. 18 : 9–14 b.v.). Lukas heeft in de parallelle plaats (Luk. 11 : 42) alleen, dat zij voorbijgingen aan het oordeel en de liefde Gods (Nieuwe vert.). Is hier aan het verband met Mich. 6 niet meer gedacht? Zijn oordeel en liefde beide op God betrokken — of — moeten we *την κρίσιν* afzonderlijk nemen, als overblijfsel uit Micha 6 : 8 en die „liefde tot God” als weergave van 't „ootmoedig wandelen met God”? 't Wb. van W. Bauer denkt hier aan recht in de beteekenis van „gerechtigheid”, een gezond oordeel. Delitzsch vertaalt 't met ותעברו את-המשפט ואת אהבת אלהים. „Oordeelt niet naar den schijn, maar velt een rechtvaardig oordeel,” zeide Jezus (Joh. 7 : 24). „Mijn oordeel (*κρισις*) is waarachtig” (Joh. 8 : 16). De Joden oordeelden zóó onrechtvaardig, dat zij den blindgeborene uitwierpen (Joh. 9 : 34). Jezus zocht den verstootene op. Hij noemde de Farizeeërs blind (9 : 41). Er moet wel gedacht zijn aan oordeelen en barmhartigheid, aan oordeelen met barmhartigheid en aan de gemeenschap met het liefhebben van God. —

III

1 Cor. 10 : 16 is door de Nieuwe vertaling van 't Bijbelgenootschap de lezing van de Statenvertaling niet veranderd: ,,de beker der dankzegging, dien wij dankzeggende zegenen". Verandert men deze vertaling *niet*, dan is er bij herziening van het Avondmaalsformulier geen steunpunt gegeven voor verandering — en — heel vaak wordt de rechterhand boven of naast den beker tot zegenen opgeheven door den liturg, die het H. Avondmaal bedient, omdat de woorden die worden uitgesproken, ertoe dringen. Toch weet men wel dat met het *εὐλογειν* in 1 Cor. 10 : 16 het uitspreken van de ברכה bedoeld moet zijn. In de Didaché (C 9) is dat duidelijk te zien. Neh. 9 : 5 en in de Psalmen (Ps. 16 : 7, 26 : 12, 34 : 2, 63 : 5, 66 : 8) komt het ,,zegenen" van den Heere voor in den zin van ,,loven". In Ps. 116 : 12 v lezen we: ,,Hoe zal ik den Heere vergelden al Zijne weldaden jegens mij? Den beker der verlossing zal ik opheffen en ik zal den Naam des Heeren aanroepen." De Israëlieten waren gewoon om vóórdat men den maaltijd begon en aan 't einde, den Heer te loven. Jezus heeft dat ook gedaan (Luk. 24 : 30 — hier heeft de Nieuwe vert. ,,den zegen uitsprak").

De LXX heeft in Ps. 103 telkens *εὐλογειν* gebruikt. De Nieuwe vert. heeft daar: Loof(t) (ברך in den zin van ,,loven"), maar Ps. 118 : 26 heeft de Nieuwe vert.: ,,Gezegend hij, die komt..."

Het woord *εὐλογειν* kan beide beteekenen: zegenen èn loven. Sommigen (o.a. Eerdmans) vertalen ברך ook dáár door ,,zegenen", waar vele anderen ,,loven" beter achten. Het verband moet uitmaken wat we hebben te kiezen.

Zou het Paulus' bedoeling geweest zijn in 1 Cor. 10 : 16, dat *wij* den beker van het H. Avondmaal hebben te *zegenen*? Van Veldhuizen liet het ter keuze over. ,,We moeten òf spreken van ,,beker der zegening, dien we zegenen", òf van beker der dankzegging, waarmee we dankzeggen, maar niet in één adem eenzelfde Grieksche woord op tweeërlei manier vertalen" (T. en U., 1 C., blz. 94).

H. Lietzmann teekent aan: ,,Der Segensbecher beschlieszt die jüdische Mahlzeit" vgl. Billerbeck IV, 628: ,,*Ποτήριον τῆς εὐλογίας* ist also eine jüdische Bezeichnung, die von der Urgemeinde beibehalten wurde" (vgl. Did. 9 : 2). Grosheide zegt: ,,In elk geval mag worden aangenomen, dat, in aansluiting aan het Joodsche gebruik, de beker van het Avondmaal door een ברכה, een *εὐλογία*, beker van het Avondmaal wordt", vgl. Matth. 26 : 26 vgl. par.; 1 Cor. 11 : 23 vlg. ,,De *εὐλογιά* bevat dan een dankzegging voor het

feit dat God den beker geeft (εὐχαριστία)" (Comment. op 1 Cor. 10 : 16, blz. 344). Zouden we dan, om misverstand te voorkomen, niet beter doen met te vertalen: ,,de beker der dankzegging waarvoor wij dankzeggen?" en het zegenend gebaar nalaten?

In Matth. 26 : 26 en 27 staan beide werkwoorden achter elkaar — toch zeker in dezelfde beteekenis — εὐλογήσας en εὐχαριστήδας. Hier heeft de Nieuwe vert. ,,sprak den zegen uit" en ,,sprak de dankzegging uit". Wanneer Jezus Arameesch heeft gesproken in den kring van Zijn discipelen, dan zou ik niet weten, hoe Hij dàt heeft onderscheiden. Fr. Delitzsch heeft terecht beide woorden vertaald met ויברך. Maar dan is het ook beter om het in het Hollandsch door een gelijk woord weer te geven. 't Kan toch niet zóó bedoeld zijn, dat het brood werd gezegend, de beker *niet*. Ook niet, dat er bij den beker een dankzegging werd uitgesproken en bij het brood *niet*. Er mag in de vertaling geen verschil gemaakt worden, waar dat niet bedoeld is. Lukas heeft (22 : 19, 20) bij het brood εὐχαριστήσας en voegt bij den drinkbeker alleen ,,eveneens" (ὡσαύτως). Paulus heeft dit in 1 Cor. 11 : 24 en 25 ook. Op deze beide plaatsen heeft de nieuwe vertaling ,,dankzegging" bij het brood. Zoo heeft men een verschil gemaakt dat in het Arameesch niet bestond. Een vertaling moet toch weergeven wat er bedoeld is? Overal moet aan de lofzegging (dankzegging) gedacht zijn.

IV

Vergelijken we 1 Petr. 3 : 19 v. met 1 : 11 dan vervalt de leer van den descensus ad inferos, die alleen op deze plaats steunde. De Geest van Christus was in Noach, den prediker der gerechtigheid (2 Petr. 2 : 5), evenals in de profeten van wie 1 : 11 spreekt. Het voorbeeld van Noach wordt aangehaald met het oog op den Doop. (In het gebed van ons Doopsformulier wordt hieraan herinnerd.)

3 : 19 tot en met vs 21 vormen een tusschenzin. Leest men vs 18 en vs 22 achtereen, dan is er een geregelde voortgang. Gedood naar het vleesch, maar levend gemaakt naar den Geest, die is aan de rechterhand Gods, opgevaren ten hemel etc. Levendgemaakt = opgewekt uit den dood (Rom. 8 : 11; 1 Cor. 15 : 22). Zou Jezus *na* Zijn opstanding in de doodenwereld afgedaald zijn om daar te prediken? en dan speciaal tot die dooden, die in den zontvloed vroeger waren verdronken?

Schrijft men in plaats van τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν ,,den tijdgenooten van Noach" — dan is het type van den Doop tusschen

Jezus' levendgemaakt zijn en Zijn verhooging aan Gods rechterhand ingevoegd. De Doop is evenals in Rom. 6 : 4 met de opstanding van Christus in verband gebracht.

Door Christus' Geest gedreven heeft Noach in dien tijd, toen de lankmoedigheid Gods nog bleef afwachten (cf. Rom. 2 : 4, 3 : 26), toen de ark werd gebouwd, gepredikt tot hen die ongehoorzaam zijn geweest (er werden immers in de ark slechts acht zielen gered).

Het gered worden uit den zontvloed was een voorbeeld van het gered worden door den doop.

De uitdrukking: „geesten in de gevangenis" (of bewaarplaats, het huis van bewaring) is te vergelijken met de uitdrukking *νεκροι* van 4 : 6. Daar is toch ook niet bedoeld dat het Evangelie is verkondigd aan dooden, maar aan menschen die gestorven zijn nadat zij de prediking hadden gehoord. Zij zijn in het vleesch geoordeeld, toen zij nog leefden.

S. Greijdanus zegt in de Korte Verklaring op 1 Petr. 3 : 19, dat Jezus bij Zijn heengaan naar den hemel, bij en door Zijn hemelvaart, gepredikt heeft, nl. Zijn triumf over hen. Welke reden zou er geweest zijn om juist aan de tijdgenooten van Noach Zijn overwinning te prediken? Het feit dat Noach 2 Petr. 2 : 5 *κῆρυξ δικαιοσύνης* wordt genoemd, doet in 1 Petr. 3 : 19 toch wel heel sterk denken aan Noachs *κηρυσσειν*. Omdat men uit 't boek Henoch 6–16 de bestraffing van de in Gen. 6 bedoelde engelen in den Hades kende en de prediking, die Henoch vóor hen hield, heeft men aan een dergelijke prediking van Christus gedacht. Maar Petrus dacht aan *menschen* — niet aan engelen. Zooals Paulus in 1 Cor. 10 : 1–13 een voorbeeld van den Doop heeft gevonden in den doortocht van de Israëlieten door de Roode Zee, zoo Petrus in 't behouden worden van Noach en de zijnen uit den zontvloed. Beide voorbeelden zijn in het gebed van ons Doopsformulier opgenomen.

KERK EN KONINKRIJK GODS IN DE GELIJKENIS VAN DEN VIERDERLEI GROND [1])

DOOR

P. A. VAN STEMPVOORT

De Bilt

Basileia en ecclesia: Inleiding

Ongetwijfeld is de centrale inhoud van het Evangelie: de verkondiging van het Koninkrijk Gods. Wanneer Mattheüs beschrijft, hoe Jezus rond gaat, leerende in de synagogen, vat hij het kerygma aldus samen: „verkondigende het Koninkrijk Gods" (4 : 23; 9 : 35; 24 : 14. Zie ook Lucas 4 : 43; 8 : 1 en 16 : 16). In het centrum van het Evangelie is dus eigenlijk geen plaats voor de ecclesia: ook wanneer deze uitdrukkelijk wordt genoemd, als in Matth. 16 : 18 — of aangeduid als b.v. in Luc. 12 : 32 (kleine kudde), is en blijft centraal het Koninkrijk. Niet de ecclesia, maar het Koninkrijk wordt verkondigd. Hoewel het onmogelijk is het begrip basileia kort samen te vatten zonder aan den rijkdom ervan te kort te doen, zijn in ieder geval deze onderscheidingen mogelijk: het Rijk is toekomst en heden tegelijk, het Rijk is personalistisch van aard, het Rijk heeft een verhouding tot de wereld, de kosmos en de menschenwereld.

Het Rijk komt in het futurum, het wordt met apocalyptische trekken in de Evangeliën geteekend. Het is de Vader, die door den Zoon het Rijk bereidt. In de Christus is het Rijk genaderd. Dit laatste is van groote beteekenis voor de opvatting van de Kerk-idee in de Evangeliën.

In Christus is het Rijk genaderd, met werkingen van kracht, met eischen en beloften, tot deze wereld. Op grond van de nadering van het Rijk is het nu mogelijk, dat er in de kāhāl Israëls en in de wereld iets gaat veranderen (zie de bekeering in Matth. 3 : 2).

De tegenwoordigheid van het Rijk komt voorts duidelijk uit in de bekende plaatsen: Matth. 11 : 5 vlg. (het antwoord op de vraag van Johannes den Dooper), 12 : 28 en Luc. 10 : 18 (Satan als een bliksem uit den hemel gevallen). Hier moet waarschijnlijk bijgevoegd worden Luc. 17 : 20, waar het *ἐντός ὑμῶν* niet beteekenen kan „binnen in U", daar de Farizeeën worden aangesproken; de beteekenis moet dan wel zijn: in Mij staat de basileia midden onder U.

---

[1]) Lezing gehouden voor het Convent van predikanten te Utrecht op 12 Maart 1947.

Dit genaderd-zijn beteekent voor het heden: ommekeer. Het toekomstige ingaan stelt in het heden eischen (o.a. overvloediger gerechtigheid, Matth. 5 : 20); de daad van liefde tot den naaste is beslissend in het oordeel (Matth. 25 : 31-46). Dit werkt gemeenschapvormend. Ook de Doop werkt gemeenschapvormend.

In het geheel nu van de prediking van Jezus nemen de gelijkenissen een zeer bijzondere plaats in, vooral de gelijkenissen van den groei uit Mark. 4, Matth. 13 en p.p. Onder de gelijkenissen van den groei verstaan wij bovenal: die van den vierderlei grond, van het onkruid tusschen de tarwe, en van het vanzelfgroeiende zaad (Marc. 4, Matth. 13 en p.). Omtrent deze parabelen van het Koninkrijk Gods is een nieuwe consensus gegroeid, die het tegendeel is van de oude, evolutionistisch-synergistische uitleg. Gloege en Wendland o.a. richten zich tegen iederen vorm van evolutionisme en synergisme (het laatste meest met het eerste verbonden). Zeer terech- merken zij op, dat het perspectief van deze gelijkenissen is: de oogst, de voleinding der wereld. [1])

Dan zouden deze gelijkenissen dus vooral de toekomst van het Rijk prediken. En inderdaad is het in deze basileia God, die werkt en niet de mensch. Het Rijk van God is niet een immanent, organisch ontwikkelingsproces in deze wereld: het is en blijft eschatologisch van aard.

C. H. Dodd heeft een eigen kijk op de gelijkenissen gegeven. De prediking van het Koninkrijk Gods ,,represents the ministry of Jesus as ,,realised eschatology", that is to say, as the impact upon this world of the ,,powers of the world to come" in a series of events, unprecendented and unrepeatable, now in actual process" [2]). Dodd betoogt, dat in Christus, den Zoon des menschen in zijn eschatologische positie, het absolute, het ,,gansch andere" is ingetreden in ruimte en tijd; in het historisch conflict der kruisiging vervult Hij Zijn taak.

De gelijkenissen hebben hun ,,setting in life" (Ch. IV), hun ,,Sitz im Leben". ,,The original "setting-in-life" of any authetic saying of Jesus was of course provided by the actual conditions of his ministry" [3]).

Over de bovengenoemde gelijkenissen zegt Dodd: ,,The parables

---

[1]) H. D. Wendland, *Die eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, Gütersloh 1931, S. 34 ff. G. Gloege, *Reich Gottes und Kirches im Neuen Test.*, Gütersloh 1929, S. 67 ff.

[2]) C. H. Dodd, *The parables of the Kingdom*, London 1943, p. 51.

[3]) Dodd, l.c., p. 111.

of the growth, then, are susceptible of a natural interpretation, which makes them into a commentary on the actual situation during the ministry of Jesus, in its character as the coming of the Kingdom of God in history. They are not to be taken as implying a long process of development introduced by the ministry of Jesus and to be consummated by his second advent, though the Church later understood them in that sense. As in the teaching of Jezus as a whole, so here, there is no long historical perspective: the eschaton, the divinely ordained climax of history, is here." [1])

In Dodd's gedachtengang is eveneens geen plaats voor synergistisch evolutionisme: God heeft in het verborgene de oogsttijd doen aanbreken, de mensch heeft er niet aan meegewerkt.

De gelijkenissen geven ,,comments upon an historical situation" [2]). Dodd gebruikt deze visie om te betoogen, dat het futuristisch-apocalyptisch element in de basileia-prediking van Jezus van geen belang is geweest, ja, geëlimineerd moet worden als latere gemeente-theologie. [3]) Zoo meent hij omtrent de gelijkenis van het onkruid tusschen de tarwe te kunnen opmerken: ,,It does not seen necessary to suppose that the judgement is treated as a new event in the future." [4]) Hiertegenover staan de ondubbelzinnig ,,endzeitliche" eschatologische uitspraken in de Evangeliën (b.v. Marc. 13 en p.); en in het bijzonder het eschatologisch karakter, zelfs van een gelijkenis als die van den vierderlei grond, zooals wij in het volgende hopen te bewijzen. Dit bezwaar tegen Dodd's wegwerken van het futurum in de oud-christelijke eschatologie neemt niet weg, dat zijn interpretatie van de Rijksgelijkenissen als ,,comments upon an historical situation" van groote beteekenis is voor het juiste begrip ervan: in het bijzonder voor het verstaan van de Kerk-idee. Dodd past zijn interpretatie niet op het ecclesia-begrip toe, maar — dit is zeer wel mogelijk: want de Rijksgelijkenissen zijn in dit geval commentaar op de historische situatie van het oogsten, het vergaderen van het nieuwe volk Gods, dat tot nu toe in de windselen van het oude Israël verborgen lag, maar thans tevoorschijn treedt. Jezus de Messias zegt immers: ,,de oogst is wel groot, maar de arbeiders zijn weinige; bidt dan den Heer des oogstes, dat Hij arbeiders in

---

[1]) Dodd, l.c., p. 193.
[2]) Dodd, l.c., p. 195.
[3]) Dodd, l.c., p. 100 ff. Zie ook C. H. Dodd, *The apostolic preaching and its developments*, London 1944, p. 79 ff.
[4]) Dodd, l.c., p. 186.

Zijn oogst uitstoote" (Matth. 9 : 37, Luc. 10 : 2). En: „Heft Uw oogen op en aanschouwt de landen, want zij zijn alreede wit om te oogsten" (Joh. 4 : 35). Prof. Ubbink verstaat in zijn commentaar op Johannes de komst der Sycharieten terecht als de voorspelling van een rijke oogst. [1])

Hier komt de „Kerk" expliciet binnen onzen gezichtskring: het volk, dat vergaderd wordt door de werkingen van de basileia en de dienaren, die gezonden worden om in den oogst te arbeiden. Als Dodd's interpretatie der gelijkenissen juist is, dan worden zij een sterk getuigenis voor de plaats van de ecclesia, de Christus-kāhāl in de prediking van de Evangelisten. Wij hopen door een nader onderzoek speciaal van de gelijkenis van den vierderlei grond eenig licht te doen vallen op de plaats van deze ecclesia in de prediking van de basileia. Vooraf dient echter te gaan een kort onderzoek van enkele facetten van de „Kerk"-idee der synoptici, omdat deze van belang zijn voor het onderzoek naar den achtergrond van de onderhavige gelijkenis.

De plaats van de Kerk in de synoptische Evangeliën

De basileia theou heeft haar uitwerking, effect, ook in het heden: tot de werkingen nu van de heerschappij van God in het heden behoort ook de sociologische uitwerking in het vlak van deze wereld. Deze sociologische uitwerking valt zelfs nog te constateeren, wanneer wij het Evangelie zouden opvatten als „fliegende Verkündigung der Reichsnähe". [2])

Door het centraal blijven van de basileia-prediking is dit sociologisch effect echter van zeer bijzonder karakter. De basileia raakt het Joodsche volk allereerst en doet daaruit geboren worden een nieuw volk, dat Jezus beleed als den Messias, een op zeer bijzondere wijze, een „van boven" gegeven gemeenschap. De gegevens omtrent dit nieuwe volk liggen overal verspreid in de Evangeliën. Alleen Mattheüs geeft de terminus technicus „ecclesia". „Die Urgemeinde hat keinen Schriftsteller besessen, der, wie Paulus, ihre Vorstellung von der Kirche zusammenhangend entwickelt hätte." [3])

„Die Synoptiker haben eine Ekklesia-Wirklichkeit, über die nicht

---

[1]) J. Th. Ubbink, *Het Evangelie van Johannes*, 2e, 1928, ad 1 (Tekst en uitleg).

[2]) Heiler bij G. Holstein, *Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts*, Tübingen 1928, S. 12.

[3]) K. Holl, *Ges. aufs. Z. Kirchengesch.*, Tübingen 1927, II, S. 44 ff.

weiter theoretisiert wird." [1]) In ruwe omtrekken zien wij het volgende beeld van deze ecclesia-werkelijkheid.

Reeds H. Bavinck drong er op aan „deze beteekenis — nl. van de Kerk als volk Gods — in het bewustzijn te verlevendigen" [2]). Zeker heeft hij als tijdgenoot van Sohm diens opvatting gekend: Ecclesia is: „das neutestamentische Volk Israel, das neutestamentische Volk Gottes" [3]).

De nieuwere bezinning op de Kerk-idee in het Nieuwe Testament gaat van dit gezichtspunt uit.

F. Kattenbusch wees in 1921 op de beteekenis van Dan. 7 : 9–28 als „Der Quellort der Kirchenidee": hier is de Zoon des menschen individu en tegelijk representant van het „volk der heiligen des Allerhoogsten". K. L. Schmidt vulde aan: ook Jes. 53 is achtergrond van Jezus' leven [4]); de lijdende knecht des Heeren brengt zijn volk door zijn lijden voort (Jes. 53 : 10, 11).

Gloege legde sterken nadruk op de beteekenis van de restgedachte van het N.T. „Der „Rest" ist das von Gott am Ende der Tage dem Gericht entrissene Volk dessen Existenz er auf wunderbare Weise durch sein gnädiges, rettendes Handeln neuschöpferisch begründet." [5]) Het is van belang hier aan te stippen, dat deze rest een uit deze wereld vergaderd volk is, een menigte, die bij het vergaderen grooter wordt: een groei, niet van het Koninkrijk Gods, maar van de Kerk. Ten opzichte van de rest-gedachte doet zich een moeilijkheid voor, analoog aan die bij het woord ecclesia: Jezus gebruikt het woord „rest" nergens! Ecclesia tenminste éénmaal. Wel wordt het woord „rest" later in het N.T. gevonden: Rom. 9 : 27; 11 : 5 (de laatste text reflecteert op 1 Kon. 19 : 18).

Nog „verder op" in het N.T. dus dan het woord ecclesia, dat tenminste in Matth. 16 en 18 voorkomt. Evenwel is ook de rest-werkelijkheid in de Evangeliën aanwezig: b.v. Luk. 12 : 32 (kleine kudde). Ook in Matth. 16 : 18 schemert de rest-gedachte door (de rest-gemeente blijft bestaan in de eschata, wanneer Satan de wereld overweldigt). De kring rondom Jezus tooide zich van den beginne af aan met de titels van de kāhāl, zooals o.m. blijkt uit 1 Petr. 2 : 9,

---

[1]) Holstein, a.W., S. 50.

[2]) *Geref. Dogm.*, 4e, Kampen 1930, blz. 280.

[3]) Sohm bij Olof Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, Uppsala 1932, S. 51.

[4]) K. L. Schmidt, *Die Kirche des Urchristentums*, 2°, Tübingen 1932, S. 294.

[5]) Gloege, a.W., S. 214.

waar titels uit o.a. Ex. 19 : 6 op de gemeente worden toegepast, van welke brief wij na het diepborende onderzoek door Prof. van Unnik van 1 Petr. 1 : 18, 19 nu wel met klimmende zekerheid mogen aannemen, dat de prediking van Petrus zelf er achter staat. [1])

Johannes de Dooper is de eerste gestalte in de Evangeliën, die dit volk begint te vergaderen. Gloege spreekt terecht over: „die „kirchliche" Bedeutung des Täufers". Want — wij zouden er aan toe kunnen voegen: Johannes doopte ook. En de doop is altijd geweest de intrede in een nieuw leven en in een nieuwe gemeenschap: Paulus heeft dit in 1 Kor. 12 : 13 geformuleerd (Door één geest tot één lichaam gedoopt).

De schaarsche gegevens laten zelfs de conclusie toe: er is een zekere gemeenschap rond Johannes gegroeid, die zich niet direct heeft ontbonden in de gemeenschap rond Jezus Christus en diens discipelen (Matth. 11: 2: Johannes zendt twee van zijn discipelen. Hand. 19 : 1–5: de gemeenschap rond Johannes zette zijn doop voort). Echter — zij het misschien tegen wil en dank — zijn hoofdwerkzaamheid is geweest: een begin gemaakt te hebben met het vergaderen van een nieuw volk voor den Messias Jezus. Een ander moment in den groei van dit nieuwe volk zijn de discipelen, de jongeren, die Jezus Christus riep en uitzond. De berichten over de vorming van deze scharen zijn schaarsch en onvolledig, in overeenstemming met den kerygmatischen en niet-historisch beschrijvenden aard der Evangeliën. In Matth. 10 : 1 vlg. en p. pl. vinden wij de onderling verschillende apostellijsten. Eenstemmigheid heerscht over het twaalftal. Lukas bericht de uitzending der zeventig. De twaalf zijn vertegenwoordigers van en uitgezonden tot de twaalf stammen van Israël. De zeventig zijn een analogie van de zeventig oudsten van Mozes: bij Strack-Billerbeck, die dit opmerkt, vinden wij tevens de opmerkelijke mededeeling, dat de weifeling tusschen 70 en 72, die wij in de N.T. hss. opmerken, ook in de rabbijnsche geschriften voorkomt, dààr aldus verklaard: 5 uit iedere stam geeft 60, 6 geeft 72! Mozes zou twee blanco stembriefjes uitgedeeld hebben! Deze rabbijnsche weifeling verklaart o.i. de weifeling in de N.T. hss. en geeft voldoende zekerheid, dat wij bij de 70 niet hebben te denken aan 70 gezondenen tot de 70 volkeren der aarde uit Gen. 10, zooals o.a. Markus Barth en Prof. Brouwer veronderstellen, maar aan de

[1]) W. C. van Unnik, *De verlossing in 1 Petr. 1 : 18-19 en het probleem van den eersten Petrusbrief*, Amsterdam 1942.

70 oudsten rond Mozes. Bovendien werden de 70 niet gezonden tot de heidenvolkeren, maar tot Israël. [1])

Van de 12 en de 70 is dus de kāhāl de zwijgende veronderstelling: Jezus roept door 12 en 70 de nieuwe kāhāl om het Rijk te ontvangen. Deze jongeren beginnen de kāhāl te vergaderen. Uit de vaagheid van de roepingsgeschiedenissen, uit de verschillen in de apostellijsten, uit het naast elkaar voorkomen van een twaalf- en een zeventigtal valt een belangrijke conclusie te trekken: men kan deze momenten in den groei van het nieuwe volk niet isoleeren als „stichtingsmomenten" van een Kerk. Juridische exactheid ontbreekt volkomen, Het is de vloeiende, vage, zich steeds verder ontwikkelende actualiseering van het nieuwe volk, dat uit de nabijheid van de basileia voortkomt.

Hoewel de ecclesia slechts op de twee bekende plaatsen met dien naam genoemd wordt, is ze nochtans overal aanwezig; het begrip „volk" beheerscht de situatie, waarin het kerygma van de basileia gebracht wordt. Dit „ecclesia"-begrip is zoo moeilijk te benaderen, omdat het zoo diep ligt in de Evangeliën; het is daar a.h.w. het „onzichtbaar" fundament van het gebouw; welk fundament vóór Pinksteren, vanaf het optreden van Johannes den Dooper door Jezus Christus met en door de discipelscharen gelegd wordt. Na Pinksteren begint de bovenbouw te rijzen. Het fundament ligt zoo diep, omdat de Evangeliën geen kroniek geven, maar een kerygma. De Evangeliën geven ook geen leer, waarin alle dingen stevig geordend zijn: het kerygma wordt beheerscht en geleid door zijn inhoud (de basileia) en de bewogen actueele situatie, waarin het gebracht wordt. Dit nieuwe volk gaat in de Evangeliën schuil onder vele namen; er is nog geen heerschende terminus technicus; de schare zijner leerlingen (Luk. 6 : 17); — den Heer een toegerust volk bereiden (Luk. 1 : 17); zijn de ʼ*αδελφοί* uit Mattheüs niet de „broeders" der gemeente?; — dat Matth. 27 : 52 spreekt van de lichamen der ontslapen „heiligen", kan een aanduiding zijn van een oeroud spraakgebruik in de Messias-Jezus-kāhāl te Jeruzalem. [2])

Als „leerlingen" wordt de kring der discipelen passim aangeduid. De omtrekken van het nieuwe volk beginnen zich scherper af te

---

[1]) Strack-Billerbeck, *Komm. z. N.T.*, München 1922, II, ad l. Luk. 10 : 1.
Markus Barth, *Der Augenzeuge*, Zürich 1946, S. 17, 133, 184.
A. M. Brouwer, *De Gelijkenissen*, Leiden 1946, blz. 194.

[2]) Nestle geeft in margine loci een verwijzing naar Dan. 12 : 2. ἅγιοι stamt uit de sfeer van o.a. Daniël.

teekenen in de volgende synoniemen: kudde (Matth. 26 : 31 en Joh. 10 : 16) — kleine kudde (Luk. 12 : 32) — Mijne lammeren (Joh. 21 : 15) — Mijne schapen (Joh. 21 : 16 vlg.) — Gij zijt mijn vrienden (Joh. 15 : 14). De messiaansche maaltijden in Matth. 14 : 13–21, 15 : 32–39 en p. zijn met als achtergrond Jes. 25 : 6–8 een duidelijk beeld van de kāhāl. Ook de Zaligsprekingen (Matth. 5 : 3–12) en de nieuwe familie (Mark. 3 : 33–35) veronderstellen het nieuwe volk. Het Kerkopbouwrapport over „Schrift en Kerkorde" citeert een voor ons betoog zeer verhelderende plaats uit Henoch (62 : 7 en 8 : 14 v.): „De gemeente der heiligen en uitverkorenen zal gezaaid worden en alle uitverkorene zullen op dien dag voor hem staan en zij zullen met den Zoon des menschen eten."

Dit rapport merkt terecht op: De „Messias had naar toenmalig besef tot taak een eigen kring te vormen, die Hem als zoodanig erkende". [1])

In de geciteerde Henoch-plaats vinden wij de gedachte van het zaaien en, hoewel niet uitgesproken, dus ook van het oogsten van het nieuwe volk. De oogstgedachte vinden wij in de Evangeliën: Matth. 9 : 37, 38 en p., Joh. 4 : 35; en in de gelijkenissen van den groei Matth. 13 : 30, 39, Mark. 4 : 39 en impliciet in de gelijkenis van den vierderlei grond. Het „zaaien" uit Matth. 13 : 1 vlg. krijgt hier alvast een nieuwe belichting: de zaaier is de Zoon des menschen, die de gemeente zaait. Deze „Kerk" is onzuiver: onkruid tusschen de tarwe (Matth. 13 : 24–30, 36 –43); de Zoon en de engelen zullen de zuivering van dit volk voltrekken. Hier blijkt de nauwe samenhang van dit volk met de basileia, die gekomen en komende is, maar geen vereenzelviging. Tegelijk blijkt, dat het historisch perspectief zeer kort is: de Zoon des menschen zaait, de oogst rijpt, de basileia is komende.

Holtzmann [2]) is van meening, dat de parousie de Kerk uitsluit. De Kerk kan volgens hem niet zijn: de gestalte van het Rijk tusschen zaaiing en oogst. Inderdaad: niet van het Rijk, dit bevat geen onzuivere elementen. Maar: van het nieuwe volk, dat naar de basileia toegroeit, aan hetwelk de basileia zal gegeven worden. De „Kerk" is de gestalte van het nieuwe volk tusschen de messiaansche zaaiing en oogst. Als andere zeer belangrijke momenten in den groei van dit nieuwe volk kunnen genoemd worden: de kruisdood van

---

[1]) Baarn, z.j., blz. 11.
[2]) H. J. Holtzmann, *Neutest. Theol.*, 2°, Tübingen 1911, I, S. 271 ff.

den Messias en het Avondmaal, de verschijningen van den opgestanen Heer. Al deze momenten zijn kerkvormend.

Zelfs komt de wereld-kāhāl hier binnen den gezichtskring. Een „ambt" begint zich af te teekenen (Matth. 28 : 19, Joh. 20 : 21-23, 21 : 15-23). „Canoniciteit" begint zich te vormen. [1])

Echter: alles, wat in b.v. de verschijningen gepredikt wordt, staat in dienst van de prediking der basileia (zie Hand. 1 : 3, waar als samenvatting van de beteekenis der 40 dagen de basileia centraal staat: „...40 dagen lang... sprekende van de dingen, die het Koninkrijk Gods aangaan").

Het Kerkbegrip blijft eschatologisch bepaald in al de stadia van zijn groei. Met opzet laten wij Matth. 16 : 13-20 en 18 : 15-20 buiten beschouwing, omdat het Kerkbegrip der Evangeliën niet staat of valt met deze loci. Ook hier is een nieuwe consensus groeiende: de Mattheüs-loci zijn echt en hebben een natuurlijke positie in het geheel der Evangeliën.

Samenvattend kunnen wij zeggen, dat Jezus Christus de Kerk heeft gewild, omdat deze vanzelf gegeven was met Zijn persoon en werk. Juist Dan. 7, de zeer voorname bron van Zijn Kerk-idee stelt dit scherp in het licht: „In Dan. 7 ist „Menschensohn" jedenfalls keine Bezeichung des Messias, sondern Symbol für das auserwählte Volk. Da aber noch antiker Auffassung zwischen Individuum und Kollektivum kein scharfer Unterschied besteht... — und im besonderen König und Volk zusammengehören... so kann und wird im „Menschensohn" von c. 7 der Messias mitgedacht sein." [2]) Jezus Christus vergadert het volk voor de basileia tou theou. Dit Kerkbegrip was volkomen eschatologisch bepaald. Linton vat de groote strijdvraag „Kerk en Koninkrijk Gods" helder samen als hij zegt: „Die Kirche ist nötig, weil das Ende droht. Kirche und Eschatologie gehören zusammen." [3])

De Kerk is het volk, dat binnengebracht wordt in het Rijk; en het volk is één met zijn Messias, die het door Zijn woord en kruisdood, opstanding en geest tevoorschijn heeft geroepen. De Kerk staat tusschen het gekomen en komende Rijk in: de Kerk is dus een eschatologisch bepaald grensbegrip. Zoodra de Kerk uit deze grenspositie geraakt, treedt „Verwachsung" in en houdt de „Entzündung" op. [4])

---

[1]) Zie Holl, a.W., S. 46.

[2]) A. Bentzen, *Daniel* (*Handb. z. A.T.*, Tübingen 1937, ad 1 (S. 34).

[3]) Linton, a.W., S. 180.

[4]) Zeer verhelderende begrippen, die H. Schmalenbach gestempeld heeft in zijn *Die soziologische Kategorie des Bundes*, Die Dioskuren, I, 1922, S. 67.

Het avondmaal kan deze ecclesia eigenlijk alleen in deze grenspositie houden: de volgende maaltijd in het Koninkrijk! (Zie in het bijzonder Luk. 22 : 15–18 en 30; en Paulus' avondmaalsbericht.)

Deze Kerk is een aardsche voorloopigheid. De Kerk heeft geen plaats in het Onze Vader. In de eschata verdwijnt de ecclesia om plaats te maken voor de polis, het nieuwe Jeruzalem. Uit de basileia is deze Kerk voortgekomen, door de basileia alleen blijft deze Kerk in beweging op haar grenspositie. Wij hopen na een overzichtsexegese van de parabel van den vierderlei grond, dit beeld van de Kerk nader te kunnen precizeeren.

De parabel van den vierderlei grond, Mark. 4 : 1-20 en p.

Wij willen trachten een overzichtsexegese van deze parabel (zonder de pretentie dus van een exegese van ieder onderdeel) te geven. De eenheid van het kerygma is hierbij tot methodisch uitgangspunt genomen, als werkhypothese van den exegeet. Het valt o.i. te overwegen of deze werkhypothese niet adequater aan het object der N.T. wetenschap (i.c. het kerygma der Evangeliën) is dan de werkhypothese van de historisch-genetische methode, die van meet af aan begint te werken met b.v. „zweifellos sekundäre Bildungen". [1]) De Evangeliën verdragen alleen kerygmatische, geen biografische of historisch-genetische gezichtspunten. Wij doen dus goed te beginnen met de overweging, dat deze parabel bij de synoptici een stuk kerygma kan zijn, dat een eenheid is naar opzet en bedoeling, met verscheidenheid in weergave. De taak nu van den exegeet der parabelen is volgens Dodd: „to find out, if he can, the setting of a parable in the situation contemplated by the Gospels and hence the application which would suggest itself to one who stood in that situation." [2]) De onderhavige gelijkenis is een parabel van het Koninkrijk Gods. In tegenstelling met de andere Rijksparabelen gaat hier geen inleidende formule vooraf, als b.v. Mark. 4 : 26, 4 : 30 en p., Matth. 13 : 24 en 33 enz. Dat deze parabel echter in dit verband thuis hoort, blijkt uit Mark. 4 : 11 en p., waar Jezus in Zijn antwoord aan de twaalve en de aanhangers te kennen geeft, dat het in deze parabelrede gaat over „de mysteriën van het Koninkrijk Gods". Bovendien is de inleidingsformule zoowel bij Jezus als

---

[1]) Zooals o.a. W. G. Kümmel, *Verheissung und erfullüng*, Basel 1945, S. 38, 39 en passim.

[2]) Dodd, l.c., p. 26.

b.v. bij de rabbijnen zeer wisselend en vrij geformuleerd [1]) en wordt terecht meest als „framework" van den Evangelist beschouwd.

Het *ἀκούετε–ἰδού*, dat Markus (4 : 3*a*) als uitvoerigste inleidingsformule heeft (Mattheüs heeft alleen *ἰδού*, Lukas ook dit niet eens) kan de waarde van een inleidingsformule hebben. Het is ook mogelijk, dat de inleidingsformule „hoort en ziet" bij Markus bepaald is door het innerlijk verband met de problemen van Mark. 4 : 12 (opdat zij ziende niet zien enz.); in Matth. 13 is er dan verband mogelijk tussen het „ziet" uit vs 3 en het „zien en hooren" van de messiaansche daden en woorden uit vs 17. Opmerkelijk is, dat Lukas dit woord (Matth. 13 : 17) geeft in het verband van de missie der 70. [2]) Dit pleit voor onze opvatting, dat de achtergrond van deze parabel wordt gevormd door de problemen van den groei der Kerk.

Deze parabel is gezegd, gepredikt, in een bepaalde historische situatie. Voor het omschrijven van deze historische situatie is het mogelijk te speuren in de omliggende pericopen; deze methode, die veel wordt toegepast in de exegese, heeft echter haar bezwaren, daar de pericopen-ordening vaak moet gesteld worden op rekening van den Evangelist, die de stof van het kerygma ordent en schikt. De betrouwbaarste methode is: te beginnen met het onderzoek van de pericoop zelf. De onderhavige pericoop biedt hier een gezichtspunt. De synoptici verhalen met veel nadruk, dat er *ὄχλος πλεῖστος*, *ὄχλοι πολλοι* vergaderd zijn voor Jezus en dat deze gansche schare vóór Hem, op het strand gezeten is. Mark. 4 : 1, Matth. 13 : 1, 2 schilderen dit bepaald uitvoerig. Men behoeft nu niet de toevlucht te nemen tot de „lachende velden" rondom, om te verstaan, dat deze schare als een akker vóór Hem ligt. Dit beeld lag in de Joodsche geest gereed: „En Ik zal ze Mij op de aarde zaaien", Hos. 2 : 22 (in de LXX — 2 : 25 — *και σπερῶ ἀυτὴν ἐμαυτῷ ἐπι τῆς γῆς*); „Op het land van Mijn volk zal de doorn en de distel opgaan" — Jes. 32 : 13*a* (in de LXX: *ἡ γῆ τοῦ λαοῦ μοῦ*, het volk is het land, in deze plaats met messiaansch perspectief: „Totdat over ons uitgegoten worde de Geest uit de hoogte", vs. 15). Het volk zit hier voor zijn Messias als een land zich uitbreidt voor den zaaier.

Dit is de klankbodem voor en de historisch-actueele situatie van deze parabel, het is de historisch-actueele inleiding en aanleiding

[1]) Strack-Billerbeck, a.W., II, S. 7 ff.
[2]) Luk. 10 : 23, 24.

tot deze parabel. De schare is de levende folie van de gelijkenis. Dit komt overeen met de visie van Dodd, die de parabelen verstaat als „comments upon an historical situation" [1]). Ook Hoskyns en Davey zien in deze parabelen „pogingen om in de terminologie, die al in het O.T. voorhanden ligt, een bijzondere gebeurtenis te verklaren, waarin deze geheele reeks van denkbeelden bezig is vervuld te worden in tegenwoordigheid van diegenen, die luisterden naar de Parabelen en ook om te verklaren de hoop, die er op gegrond is". [2]) Wat de gelijkenis zelf betreft, wij behoeven in deze overzichtsexegese de verschillende deelen van den vierderlei grond in de parabel zelf niet nader te bezien; in de uitleg van de parabel (Mark. 4 : 13-20 en p.) zal ons echter een enkel onderdeel sterk bezig houden.

Op de parabel zelf volgt *de pericoop over het doel van de parabelen.* Rond deze pericoop is veel te doen geweest. Inzonderheid de voorbarige, individualistisch-praedestinatiaansche verklaring heeft hier veel kwaad gesticht.

Wij gaan methodisch, werkhypothetisch uit van het bij elkander behooren van parabel, onderhavige pericoop en uitleg van de parabel in het kerygma van den evangelist: om te zien of er een zinvolle samenhang is. Is de volgorde in het kerygma van Jezus zelf niet evenmin te achterhalen als de biografische feiten-volgorde in het leven van Jezus? Wanneer blijkt, dat de pericopen-volgorde van den evangelist een samenhangend, zinvol getuigenis is, dan is er ook geen reden om te ontkennen, dat in het kerygma van Jezus zelf een dergelijke volgorde, bij tijd en wijle, in de steeds wisselende situatie, aanwezig kan geweest zijn. Wij beginnen met een nadere beschouwing van het *ἵνα* van Markus en Lukas en het *ὅτι* van Mattheüs. Textcritisch valt hier op te merken, dat in Matth. 13 : 13 D. e.a. hss. *ἵνα* hebben in plaats van *ὅτι*. Dit kan verklaard worden als een assimilatie aan de andere synoptici. Gezien de neiging tot eerherstel van D. is het echter ook mogelijk te veronderstellen, dat D. de oorspronkelijke versie in dezen bewaard heeft, temeer, omdat *ἵνα* de lectio difficilior is. Deze textcritische moeilijkheid is echter betrekkelijk indifferent voor de juiste exegese van deze pericoop. Immers, de „sachkritische" argumenten pleiten o.i. voor een homogene visie van alle drie synoptici.

Het citaat uit Jes. 6 komt bij Markus en Lukas in zijn oorspronkelijke beteekenis onverkort door, waarbij zij, zooals wij zullen zien,

[1]) Dodd, l.c., p. 195.

[2]) Hoskyns en Davey, *Het raadsel van het N.T.*, Leiden 1932, blz. 193 vlg.

waarschijnlijk gered zijn, doordat zij niet als Mattheüs de LXX volledig hebben geciteerd. Bij Mattheüs ligt de situatie heel anders; bij hem gaat aan het citaat een korte samenvatting vooraf (vs 13), waarin het ὅτι voorkomt, zoo wij deze lezing als de oorspronkelijke beschouwen: deze samenvatting van het citaat is dan onduidelijk in dien zin, dat ze voor misverstand vatbaar is, alsof het spreken in parabelen tot oorzaak heeft de verharding in plaats van deze te veroorzaken. Mattheüs citeert de LXX volledig; in dit LXX-citaat uit Jes. 6 doet zich echter een merkwaardige moeilijkheid voor. De LXX geeft nl. een tendentieuze vertaling van Jes. 6 : 9, 10. Onverkort komt in de LXX dóór Jes. 6 : 9 (Mas.). Echter werd Jes. 6 : 10 (Mas.) tendentieus vertaald met: ἐπαχύνθη γὰρ enz., alsof de verklaring, de oorzaak van het niet-verstaan en niet-zien ligt in de „hartvervetting" van het volk.

In Jes. 6 : 9, 10 (Mas.) is onmiskenbaar het doel: de verharding van het volk. In de LXX komt dit gedeeltelijk door (vs 9) maar gedeeltelijk wordt het doel veranderd in de oorzaak (vs 10) en wordt de hardheid van dit woord verzacht. Als wij dit in aanmerking nemen, dan wordt het begrijpelijk, dat Mattheüs speciaal de ὅτι-lezing heeft: hij citeert immers de tendentieuze LXX-vertaling! Wordt echter de ἵνα-lezing bij Mattheüs gevolgd, dan zou in de samenvatting (13 : 13), die aan het citaat voorafgaat, de oorspronke lijke bedoeling van de in onzuivere vertaling weergegeven Masoretische text toch juist weergegeven zijn. En hier is wederom veel voor te zeggen op grond van „sachkritische" overwegingen: immers, Mattheüs geeft er in de voorafgaande verzen (13 : 11, 12) blijk van, dat hij het zien en verstaan beschouwt als een „gave" (ὑμῖν δέδοται), „praedestinatiaansch" dus.

Zeer belangrijk is nu de vraag: wat is deze „praedestinatiaansche" inhoud? Alle drie de synoptici hebben Jes. 6 : 9, 10 voor den geest. Uit het verband in Jes. 6 is de bedoeling van deze woorden duidelijk. Het gaat hier over een oordeel van God, dat in de concrete situatie van Jesaja en zijn volk een tijdelijke verharding bracht. De prediking van Jesaja, waartoe hij in zijn tempelvisioen geroepen werd, had tot doel (en dus ook tot gevolg) het volk te verharden, het te stijven in het ongeloof. Maar — het is een tijdelijke verharding. „Hoe lang, Heer?" (Jes. 6 : 11). Wanneer de steden verwoest zijn, zal de „rest" wederkeeren! Het behoeft geen betoog dat de toepassing van de dogmatische kategorieën van de praedestinatio gemina, van eeuwigheid, ad mortem en ad vitam, op het individu,

niet uit dit textverband afgelezen kan worden. Het is dus niet verantwoord tegenover de Schrift om voor de gemeente een individueel-praedestinatiaansche verklaring van deze texten te geven. [1]) Het gaat hier over den wil Gods omtrent het volk, voor-een-tijd. In dit licht moet ook het begrip *δίδοναι* in deze pericoop bezien worden: het is actueel, dynamisch geladen. Geen statische praedestinatie-leer schemert hier door. De wil van den Zoon openbaart (Matth. 11 : 27). De wil Gods geeft of neemt de lijdensbeker (Luk. 22 : 42). Inzonderheid Mattheüs is van dit *διδόναι* vervuld, zooals een blik in de concordantie overtuigend leert. Ook in deze pericoop over het doel der parabel-rede geeft hij van deze voorkeur blijkt; hij is de eenige van de synoptici, die het Woord „Want wie heeft, dien zal gegeven worden..." in het verband van deze pericoop geschoven heeft (Matth. 13 : 12): en... hier staat dit woord wel op zijn meest passende plaats (vergelijk b.v. de veelvoudige vrucht met het „overvloedig hebben" van 13 : 12). Het behoort niet alleen tot de mogelijkheden, maar zelfs tot de waarschijnlijkheden, dat dergelijke pregnante woorden als Matth. 13 : 12 in het eigen kerygma van Jezus in allerlei verband meermalen gebruikt zijn. Prof. Brouwer pleit in zijn verklaring van het Jesaja-citaat in deze pericoop voor een zienswijze, die dit „opdat" beschouwt als een Hebreeuwsche spreekwijze, waardoor het resultaat als doel voorgesteld wordt. [2])

Het resultaat is echter doel, zoowel in Jes. 6, als in het gansche Evangelie. Ik denk in dit verband aan het moeten-lijden-en-verworpen-worden van den Zoon des menschen (*δεῖ* passim). Ook bij Noordmans vinden wij deze visie: „Zoo staat de gelijkenis van den Zaaier aan het eerste begin van de Passie." [3]) Het *ἵνα* kan ook niet als citeeringsformule weggewerkt worden. [4]) Dit zou een schijnoplossing zijn, daar het in wezenlijk verband staat tot den inhoud van het geheele gebeuren in de context. Prof. Brouwer zelf noemt treffende plaatsen uit het O.T. over de verstokking: Jes. 42 : 19, 20; Ex. 4 : 11; Jer. 5 : 21; Ezech. 12 : 2; Deut. 29 : 4. [5]) N. J. Hommes wijst bovendien op Deut. 29 : 4, Jes. 29 : 10*a*, Ps. 34 (35) 6*a*, 8 en 68 (69) 23, 24 — als citaten-mozaiek, dat achter Rom. 11 : 8–10 ligt.[6])

---

[1]) Zooals b.v. geschiedt in de Canones van Dordrecht: I, eerste artikel, verwerping der dwalingen VIII, waar ook Rom. 9 : 18 ten onrechte geciteerd wordt in dit verband.
[2]) A. M. Brouwer, a.w., blz. 114.
[3]) O. Noordmans, *Dingen, die verborgen waren*, Zeist 1935, blz. 31.
[4]) Aldus verklaart Prof. Brouwer, a.w., blz. 114 onder 8 het *ἵνα* in dit verband.
[5]) A. M. Brouwer, a.w., blz. 114.
[6]) N. J. Hommes, *Het Testimoniaboek*, Amsterdam 1935, blz. 313.

Jes. 6 : 9, 10 is echter een van de meest pregnante texten. Uit het herhaaldelijk citeeren van deze Jesja-locus in verschillende geschriften van het N.T. blijkt dan ook, dat deze plaats een locus probans was voor de mislukking van de missie onder Israël in de concrete situatie van de oudste christenheid. Jes. 6 : 9, 10 wordt nl. geciteerd in: Mark. 4 : 12 en p., Joh. 9 : 39 als een woord van Jezus zelf, Joh. 12 : 39 v. als een citaat door den Evangelist (zooals Prof. Brouwer over deze Johannes-plaatsen terecht opmerkt [1]); waarbij wij dus bij Johannes dezelfde wisseling opmerken tusschen woord-van-Jezus-zelf en citaat-door-den-evangelist, als bij de synoptici!) — en Hand. 28 : 26, 27. Ook in het citaten mozaïek, dat achter Rom. 11 : 8–10 ligt, komt Jes. 6 : 10*b* voor. In al deze plaatsen gaat het over de verblinding en verharding van Israël, die door Gods raad gewild is: tijdelijk, dynamisch, niet statisch, niet de individu alleen rakend, maar het geheele volk. (Zie Rom. 11 : 32: ,,Want God heeft hen allen onder ongehoorzaamheid besloten, om zich over hen allen te ontfermen.") In het kerygma van Mark. 4 en p. wordt deze Jesaja-locus uitgelegd en toegepast in de concrete situatie van het oogenblik. De diepste oorzaak van het spreken in parabelen ligt dus in deze raad-Gods-voor-een-tijd: de verwerping van den Messias is een verschrikkelijke noodzakelijkheid geweest. Het verband tusschen het kerygma van de evangelisten en dat van Paulus in Rom. 9–11 is hier zeer duidelijk zichtbaar. In het kerygma van de Evangeliën hebben wij vooral te denken aan het naderende lijden, dat op het kruis zal uitloopen. Deze diepe en donkere boodschap wordt in het Evangelisch kerygma niet in gemoedsrust gedebiteerd: de schrik over deze boodschap der verharding klinkt door in de bede van Luk. 13 : 8 — ,,laat de boom nog dit jaar". Er is pleiten voor leven, maar — de boom wordt omgehakt. In Luk. 13 : 6 vlg. vinden wij een levendig beeld van de bewogen, dynamische raad Gods. Het statische moment der eeuwige praedestinatie is hier evenver verwijderd als in het Oud-Testamentische ,,het berouwde den Heer, dat Hij Saul tot koning over Israël gemaakt had" (1 Sam. 15 : 35*b*).

De parabel-rede richt zich tot het geheele volk. Terecht wijst Prof. Brouwer af de meening van W. Michaëlis, die deze gelijkenis als alleen voor de discipelen bestemd, opvat, ,,al wordt zij alleen aan hen — volgens Markus trouwens ook nog aan anderen, die zich bij Jezus aansloten, — nader verklaard". [2]) De gelijkenis is niet voor

[1]) A. M. Brouwer, a.w., blz. 114.
[2]) A. M. Brouwer, a.w., blz. 139.

de discipelen, maar voor het geheele volk bestemd: omdat de prediking naar Gods wil gansch Israël moet toespreken, deels verhardend, deels rest-scheppend. Hier blijkt het nauwe verband tusschen de pericoop over het doel en de parabel zelf: de concrete situatie van Israël wordt in de parabel beschreven; er is een verharde massa en een vruchtdragende „rest".

Tenslotte nog eenige opmerkingen over het woord mysterie (Markus) in deze pericoop (de plur. mysteriën bij Mattheüs en Lukas). „U is het gegeven te verstaan het (de) mysterië(n) van het koninkrijk Gods" (Mark. 4 : 11 en p.). „The authenticity of (this) saying has been abandoned by so many leading writers that it may seem presumptuous to dare to question the common verdict." [1]) In tegenstelling met dit „common verdict" maakt Flew het geloofwaardig, dat Jezus deze woorden heeft gesproken, omdat de inhoud van dit „mysterie" de inhoud van het Evangelie is: God heeft het geheim openbaar gemaakt.

Flew wijst op: Dan. 2 : 19, Amos 3 : 7, Jer. 6 : 11, Job 19 : 19, Ps. 55 : 15, Spr. 3 : 32 en Ps. 25 : 14. Het Hebreeuwsche woord (sodh) beteekent: 1. raadsvergadering, 2. raadsbesluit, 3. het geheim besluit van God, dat geopenbaard wordt. „Here then we have a fundamental concept of Hebrew religion, including the idea of intimacy with God, and connected with Jahweh's self-revelation." [2]) Deze opvatting vindt steun in de volgende overwegingen. In het rabbijnsche spraakgebruik worden als „geheimenis" aangeduid: de traditioneele leer van Israël (de Mischna), de besnijdenis, de dagen van den Messias, de kalenderberekening en bepaalde stoffen van de Thora, vooral de kosmologische en theologische geheimleeren. [3])

Als wij dan bovendien met Wilhelm Link [4]) als inhoud van de openbaring in Matth. 13 : 11 en 16 : 17 Christus zien, dan is het duidelijk, dat het mysterie (Mark. 4 : 11) of de mysteriën (Matth. 13 : 11 en Luk. 8 : 10) Jezus Christus tot inhoud hebben en daarmee al wat met Zijn persoon en werk samenhangt. Wij zijn hier ver verwijderd van wijsgeerige of algemeen-religieuze mystiek: wij staan ook met dit woord „mysterie" midden in de geloofswerkelijkheid

---

[1]) R. N. Flew, *Jesus and his Church*, London 1945, p. 63.

[2]) R. N. Flew, l.c., p. 64.

[3]) Strack-Billerbeck, a.W., I, S. 659 ff.

[4]) Wilhelm Link, *Die Geheimnisse des Himmelreichs*, Evang. Theol. 1935, S. 115 ff. „Was ihnen gegeben war (Matt. 13 : 11), ist also dasselbe was Jesus Matt. 16 : 16 als vom Vater geoffenbart bezeichnet: das Bekenntnis zu ihm als dem Christus", S. 119.

van de Kerk en het Koninkrijk Gods, waarin de Christus de centrale figuur is. Het mysterie is: de geopenbaarde boodschap omtrent de basileia en dus ook omtrent al wat de basileia raakt. Men zou zich een Christelijke reeks kunnen indenken, die formeel parallel loopt met de joodsche, die Strack-Billerbeck opsomt.

Tegenover de ecclesia, die de mysteriën verstaat, staan *οἱ ἔξω*, *οἱ λοιποί*, die op dit moment de verharde massa zijn. Deze woorden passen in de sfeer van de pericoop, zooals wij die bevonden hebben. De rabbijnen noemen de niet-kanonieke boeken de sefarim ha chisōnim, de er buiten staande boeken; en er is een rabbijnsche traditie, die dit verklaart als: boeken der buitenstaanders, der haeretici. Inderdaad wordt de uitdrukking ha chisōnim gebruikt als aanduiding van: kettersgezinden. [1])

De nieuwe ecclesia begint zich af te teekenen van de oude: de synoptici gebruiken er reeds een terminus technicus voor. En daarmee zijn ook de problemen van Kerk-vorming gegeven, problemen, die ook liggen achter de parabel van het vanzelf-groeiende zaad (de gemeente groeit onnaspeurlijk, de oogst in de basileia zal het openbaren. Mark. 4 : 26–29) en die van het onkruid tusschen de tarwe. (De Kerk is onzuiver door het werk van den booze, de oogst in de basileia zal het onkruid verwijderen, Matth. 13 : 24–30.) Zelfs is een begin van nieuwe rechts-regelen niet uitgesloten (Matth. 18 : 15–18).

Al deze dingen kunnen tot het geopenbaarde geheimenis behooren: de christelijke reeks, die formeel parallel loopt met de bovengenoemde rabbijnsche. De pericoop over het doel der parabelrede heeft dus een natuurlijk verband met de parabel zelf, die den groei beschrijft van het nieuwe volk, dat vergaderd wordt op de grens van deze wereld en de toekomende.

De uitleg van de parabel

Thans volgen allereerst eenige opmerkingen over het sterk eschatologische karakter van de parabel van den vierderlei grond. De gangbare beschouwingswijze ziet dit eschatologische pas in de parabelen van het vanzelfgroeiende zaad en van het onkruid tusschen de tarwe naar voren treden. Onze parabel is echter evenzeer en even sterk eschatologisch gericht. Onder de synoptici is het Lukas, die ons dit als terloops te kennen geeft, waardoor tevens weer blijkt,

---

[1]) **Strack-Billerbeck, II, S. 7.**

dat de verscheidenheid der synoptische traditie positief te waardeeren is. De versie van Lukas luidt nl.: ...καὶ καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ (8 : 15 slot). Mattheüs en Markus spreken alleen van veelvoudig vrucht dragen. Nu zijn zoowel ὑπομονή als καρπός begrippen, die typeerend zijn voor de eschatologische sfeer in het N.T. Dit wordt zeer sterk gedemonstreerd door het verband, dat naar de letter en de strekking bestaat tusschen de parabelen van den groei en Openb. 14 : 6 vlg.: de aankondiging van het oordeel en den oogst. In Openb. 14 : 7 kondigt de eerste engel het oordeelsuur aan. In dit oordeelsuur roept de tweede engel in triomf: Babylon is gevallen (vs 8). De derde engel verkondigt Gods toorn aan hen, die het beest hebben aangebeden: zij hebben geen rust (ἀνάπαυσις). Met het ὧδε van vs 12 (hier is, hier openbaart zich) volgt dan nadrukkelijk als tegenstelling: de ὑπομονή der heiligen bestaat hierin, dat zij de geboden Gods en het geloof in Jezus bewaren. En vers 13 prijst zalig de dooden, die in den Heer sterven, van nu aan opdat zij rusten mogen (ἀνα παήσονται) van hun moeite (κοπός — verg. Mark. 4 : 17 en p. de θλῖψις en de διωγμός δια τὸν λόγον); want hun werken volgen met hen, waarbij de werken uit het verband mogen verstaan worden als het bewaren van Gods geboden en het geloof in Jezus. [1])

In Openb. 14 : 14 vlg. (de graan- en wijnoogst) komt het oogstbeeld dezen gedachtengang completeeren. De scherpe sikkel wordt aangeslagen, want de oogst der aarde is rijp geworden. De Zoon des menschen oogst. De engel oogst. De parallelie met de gebeurtenissen in de parabelen van den groei valt op. In Openb. 14 : 15 en Mark. 4 : 6 en p. vinden wij dezelfde uitdrukking: ἐξηράντη, aangaande de oogst der aarde.

In Openb. 14 : 15 wordt dit woord o.i. onduidelijk door Statenvertaling en Nieuwe vertaling (N.B.G.) weergegeven met „rijp worden". Het beteekent: verdorren, rijp worden in malam partem, zonder vrucht. [2]) „Hiermee wordt bedoeld, dat het koren reeds geheel geel geworden is, volkomen gestorven, zoodat het ten volle rijp is." [3]) Deze uitleg is niet duidelijk. Het beeld moge vreemd zijn (een verdorde oogst, rijpheid, die dor is), de hinkende vergelijking

---

[1]) Verg. 1 Kor. 15 : 58. Ook in 1 Kor. 15 de sfeer der laatste dingen, met in vs 58 een aansporing tot de onbeweeglijkheid en overvloedigheid der heiligen; en deze overvloedigheid eveneens niet direct-ethisch, maar primair-religieus bepaald: overvloed in het ἔργον τοῦ κυρίου.

[2]) Als vertaling valt te overwegen: de oogst staat dor te velde.

[3]) S. Greijdanus, *Komm. op het N.T.*, Amsterdam 1925, ad l.

of de contraheerende zegswijze duidt toch aan, dat het hier gaat over het verdorde, dat geen wortel had en geen goede vruchten voortbrengt. Het beeld van den wijnoogst onderstreept dit: het gaat hier niet meer over het verdorde, maar over het rijpe; het is echter een rijpheid van verkeerde vruchten, ten oordeel (de perskuip van Gods toorn). Deze graan- en wijnoogst ten oordeel is weer duidelijk een tegenstelling tot het woord over de *ὑπομονή* der heiligen, die edele vruchten dragend ten eeuwigen leven ingaan.

In Openb. 14 en in Matth. 13 : 24–30 zijn de Zoon en de engelen werkzaam in dezen oogst. Het eschatologisch karakter van *ὑπομονή* hangt niet alleen van deze texten af. In Luk. 21 : 29 komt het eveneens in eschatologisch verband voor: volharding temidden van de vervolgingen en het verraad in de laatste dagen.

In Luk. 21 : 27 komt de Zoon des menschen op de wolk weer overeen met Openb. 14 : 14. Ook in Rom. 2 : 7 (volharding in het goede werk) 8 : 25 (volharding in de hoop op de verlossing) is het verband eschatologisch van aard. In allerlei plaatsen staan o.a. de volgende begrippen rondom „de volharding": *κόπος* (Openb. 2 : 2), *θλῖψις* (Rom. 5 : 3), *ἀπεκδέχομαι* (Rom. 8 : 25), *ἐλπίς* (Rom. 15 : 4), *διωγμός* (2 Thess. 1 : 4), alle eschatologische begrippen. De volharding van Job is een voorbeeld in het laatste der dagen: Jac. 5 : 11; *μακροθυμία* worde geoefend tot de oogst rijp is — weer dezelfde kring van begrippen.

Omtrent het begrip *καρπός* valt hetzelfde op te merken. In Matth. 12 : 33 is de vrucht, waaraan men den boom kent: het *ἀγαθὰ λαλεῖν* (vs 34) in den zin van het belijden van den Zoon des menschen als werkende door den H. Geest; direct religieus, indirect ethisch en dit onder eschatologisch uitzicht, want van ieder ijdel woord (religieus!) zal men in den dag des oordeels rekenschap moeten geven (vs 36). In Matth. 21 : 43 wordt het Koninkrijk gegeven aan een volk, dat de vruchten van dat Koninkrijk voorbrengt: nl. het aanvaarden van den Zoon.

Weer is hier het begrip „vrucht" religieus-eschatologisch bepaald. Ook in Joh. 4 : 35 vlg. vinden wij oogst en vrucht. En de vrucht is bij Johannes „ten eeuwigen leven" (4 : 36)! Belangwekkend voor ons betoog is ook Col. 1 : 6 — het Evangelie, dat in de geheele wereld vrucht draagt en opwast, ook te Colosse, sedert den dag, dat zij het gehoord hebben en de genade Gods in waarheid hebben leeren kennen; bij het „vrucht dragen" wordt hier dus gedacht aan den groei der Kerk op den wereldakker, waarbij de groei vooral

qualitatief gedacht is: zie tevens Col. 1 : 10, waar ook op het „in alle goed werk vrucht dragen" direct volgt: „het opwassen in de rechte kennis van God". De groei der Kerk bestaat in het voortbrengen van vruchten van geloofskennis. De „vrucht" blijkt dus in het N.T. een religieus-eschatologisch begrip te zijn; de vlakmoraliseerende uitleg heeft ons vaak het licht betimmerd in dezen. Uit het verband tusschen de parabelen van den groei en Openb. 14 en uit de begripsbepaling van „volharding" en „vrucht" volgt dus, dat wij op grond van de Lukas-versie in 8 : 15 het *καρποφορεῖν ἐν ὑπομονῇ* aldaar mogen uitleggen als een eschatologisch vruchtdragen in den oogstdag van het oordeel, in bonam partem. En hierbij verraadt Lukas ons op gelukkige wijze, wat ook de achtergrond moet zijn van de formuleeringen van Markus en Mattheüs: ook daar is het „vrucht dragen" een religieus-ethisch begrip; en terecht staat deze parabel als eerste in de reeks van Rijksparabelen in Mark. 4 en p., die zoo sterk eschatologisch karakter hebben. De parabel van den vierderlei grond is een echte Koninkrijk-Gods-parabel: het volk groeit naar den oogst toe. En tegelijk is het impliciet een ecclesiaparabel: in de weeën van de laatste dagen wordt het nieuwe volk geboren uit het kerygma van den Messias.

De Lukas-versie heeft in 8 : 15 nog een bijzonderheid in het: *ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ*. Mattheüs-Markus hebben in de parabel zelf en in den uitleg: *καλός*, Lukas in de parabel *ἀγαθός*, maar in den uitleg: *καλός*. Het is begrijpelijk, dat Lukas, die het begrip „hart" invoert, er het goed-Grieksch klinkende *καλός καὶ ἀγαθός* van gemaakt heeft. D. heeft echter *καλῇ καὶ* niet; dit kan natuurlijk assimiliatie aan Luk. 8 : 8 zijn. Het is echter ook mogelijk, dat D. den oorspronkelijken text heeft: D. geeft een minder hellenistischen vorm.

Dan heeft D. de zuiverste weergave van de oorspronkelijke sfeer. De achtergrond is immers in Luk. 8 : 15 wel ondubbelzinnig joodsch en niet grieksch. In ieder geval is deze text geen degelijke basis voor een opvatting van de Lukas-versie, zooals Prof. de Zwaan deze geeft: „de eernaam „flink en goed", waarmede de antieke democratieën den man-uit-één-stuk tooiden, die met hart en hoofd en hand als levend lid van het gemeenbest zijn plicht vervulde, siert ook den waren burger van de stad Gods" (T. en U. Luk., 29, 1922, ad l). De „goedheid" zoowel van het *καλός* als van het *ἀγαθός* der synoptici bestaat in het dragen van vruchten der geloofskennis en der volharding en heeft slechts formeele gelijkenis met het antieke *καλός*

καὶ ἀγαθός. Zoowel hier als in Matth. 13 : 13 valt er dus iets te zeggen voor de lezing van D.

Tenslotte nog een opmerking over de verhouding van psychologie en Evangelie, die naar aanleiding van deze parabel altijd in het geding gebracht wordt. [1]) Terecht verstaat Noordmans deze parabel „niet kerkelijk als een predikraadsel, maar als een wereldspiegel" [2]).

„Jezus kan hier niet het oog gehad hebben op de slaperigen, de heilbegeerigen, de bekommerden en de bekeerden, zooals een bevindelijk prediker zijn gehoor zou indeelen." [3]) Inderdaad worden niet de verschillende groepen van het gehoor in de gemeente, maar die van het gehoor in de wereld geteekend. De homileten mogen zich gewaarschuwd houden. De wereld is de akker. De wereld is de ruimte, waarin de krachten en de mysteriën van het Koninkrijk werken. De ecclesia is dat gedeelte van de wereld, waar de krachten en de mysteriën van de basileia werken met vrucht, waar geloof in Jezus Christus, als de openbaring van Gods geheimenis en raad en het bewaren van Gods geboden in volharding gevonden worden. In het bliksemend licht der eschatologie is de inwaarts gekeerde blik van rustig zelfonderzoek niet actueel. Toch zou het verkeerd zijn hieruit een volstrekte vijandschap tusschen Evangelie en psychologie te construeeren, omdat de uitleg van deze parabel wel degelijk blijk geeft van psychologische doorgronding van de situatie der menschen (niet van de gemeente, maar van den wereldakker).

De groei der Kerk

De beteekenis van deze parabel (en ook van de andere parabelen van den groei) voor de Kerk wordt nu duidelijk. De gedachte van groei en ontwikkeling mag niet op het Koninkrijk Gods toegepast worden, zooals tegenwoordig wel algemeen aangenomen wordt. Het Koninkrijk werkt, in volheid en volkomenheid, heden nog voor het geloof alleen te kennen, eenmaal in aanschouwen. De Kerk echter groeit in deze wereld, als graan op den akker, naar den oogst toe. De ontwikkelingsgedachte moet dus op de Kerk toegepast worden, dan levert zij geen onoverkomelijke moeilijkheden meer op en kan de meisjesvereeniging gerust het „Mosterdzaadje" genoemd worden, mits de grensoverschrijding gemeden wordt, waardoor zij menigmaal heeft gemeend het groeiende Koninkrijk Gods te zijn. Toch blijft

---

[1]) Zie O. Noordmans, a.w., blz. 36 vlg.: Psychologie of Evangelie.

[2]) O. Noordmans, a.w., blz. 37.

[3]) O. Noordmans, a.w., blz. 36.

een diepgaande bezinning op deze groeigedachte noodig. Want — hier dreigt quantitatieve ontaarding. Het is waar, dat na Pinksteren in het kerygma ook de quantitatieve groei der Kerk binnen den gezichtskring komt: van 3000 over 5000 tot de groote menigte, die niemand tellen kan. De wezenlijke groei der Kerk is echter qualitatief bepaald. De groei der Kerk is gelegen in den groei der ware vruchten: het belijden van den Zoon door den Heiligen Geest, het volstandig zijn in de verdrukkingen, de bereidheid tot lijden. Qualitatieve groei dus. Dit besef blijft ook na Pinksteren levend in de christenheid: zie boven Col. 1 : 6 vlg. Het quantitatieve blijft in de Kerk altijd ondergeschikt aan het qualitatieve. Bovendien mogen wij niet vergeten, dat deze parabel een prediking is over den locus probans aangaande de verharding van Israël. Voor de Kerk en haar lotgevallen beteekent dit: door verharding en zegen heen groeit de „rest", die geen quantitatief, maar een qualitatief begrip is. Deze groei der Kerk geschiedt onder de koninklijke heerschappij Gods (basileia). Het is God, die souverein geeft en neemt. De groei is afhankelijk van den wil Gods-voor-een-bepaalden-tijd. Het is merkwaardig dat men de vragen van kerkelijkheid en onkerkelijkheid nooit in dit licht beziet. Het is verstaanbaar, omdat men altijd de huiveringwekkende verharding van het individu in deze texten heeft ingelegd. Nu ons duidelijk is, dat dit niet in deze texten ligt, is er ook geen reden, waarom wij de typische verharding van een groot deel van de massa in vele tijden niet zouden zien in het licht en donker van het geven en niet-geven van deze parabel. Waarbij met niet genoeg nadruk telkens herhaald moet worden, dat dit verharding-voor-een-tijd is, het actueele regeeren Gods.

Dat dit geen reden is om het Evangelie niet te verkondigen, behoeft geen betoog. Het is echter wel een troost, omdat de (vooral qualitatieve) groei van de Kerk altijd voortgaat. Tevens is het een reden tot diepgaander „psychologische" doorgronding van den wereldakker. Deze en andere vragen rondom de groeiende en met de omgeving botsende Kerk zijn het geweest, die de aanleiding waren tot een gelijkenis als deze. Prof. Brouwer merkt b.v. over de gelijkenis van het onkruid tusschen de tarwe op: „Het gaat... om de vraag: moet men terugwijzen de personen, die Jezus willen volgen en waarvan de discipelen niet zeker zijn of zij dit uit zuivere motieven doen? Een dergelijk geval wordt ons door Markus medegedeeld (Mark. 9 : 38-40: ...")[1]

[1]) A. M. Brouwer, a.w., blz. 143.

Het zijn de actueele vragen der oudste christenheid, die achter de parabelen van den groei liggen. En — deze vragen zijn nog steeds actueel.

Conclusie

De parabel van den vierderlei grond is inderdaad een „commentary on the actual situation of his (Jesus') ministry" (Dodd); en wel een commentaar op den groei van de Kerk op den wereldakker in de fel bewogen situatie van den strijd tusschen den Messias en den Booze. Hoewel in het oud-christelijk besef het historisch perspectief kort is, mag dit geen reden zijn om, nu het historisch perspectief betrekkelijk lang is geworden, het apocalyptisch, „endzeitlich" element uit deze parabelen weg te exegetiseeren. De Kerk en de „naieve" oud-christelijke eschatologie van het „Maranatha" behooren bijeen. De basileia en de mysteriën daarvan, zijn de bewegende krachten in de wereld en in de Kerk.

De hoogste zorg der Kerk zij haar qualitatieve groei: het vruchten des geloofs dragen in volstandigheid en overvloed.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

OUDE TESTAMENT

BRUNO BALSCHEIT, *Het Verbond Gods*. Inleiding tot het Oude Testament. Boekencentrum, 's-Gravenhage 1946, ingen. f 4,50, geb. f 5,50.

Deze „inleiding" wil „al diegenen helpen, die den weg door dezen Bijbel zijn kwijtgeraakt, voor wie dit Boek te moeilijk is" (blz. 10). Hieruit volgt, dat het niet een boek is voor vakgeleerden, en zelfs niet uitsluitend voor theologisch geschoolden, maar stellig ook vooral voor leeken, bij wie lezing en onderzoek van het O.T. ongetwijfeld allerlei vragen oproepen. Een beoordeeling van dit werk moet dan ook voortdurend deze bedoeling van den auteur voor oogen houden.

Het geeft een korte bespreking van elk oudtestamentisch boek; telkens iets over de compositie, de historische achtergrond en over de boodschap, die voor ons in onzen tijd in het bijbelboek is vervat. Komen in zijn opmerkingen over compositie en historische achtergrond allerlei vragen van de oudtestamentische inleiding naar voren, in de beschouwing over de blijvende beteekenis en de boodschap der oudtestamentische geschriften probeert de schrijver van een zeer bepaalde visie uit de plaats aan te geven, waar volgens hem het afzonderlijke bijbelboek thuishoort, of het nu Jesaja of Prediker, Numeri of Hooglied, Daniël of Esther is. Volgens Balscheit bevinden de boeken van het O.T. zich alle op een bepaald punt op den cirkel van den tijd, maar zij richten zich toch ook alle naar een gemeenschappelijk middelpunt. De schrijvers „zijn immers Israëlieten, leden van het uitverkoren volk. En het oergeheim van dit geheel eigensoortig volk is het Verbond Gods, het verbazingwekkende feit, dat God in de uitverkiezing van dit kleine volkje Zijn macht getoond heeft over de wereld en haar geschiedenis" (blz. 9). Stellig kan dit boek, ook al zijn er allerlei aanmerkingen te maken, menigeen een uitstekende dienst bewijzen en tot beter begrip van de oudtestamentische boodschap in z'n blijvende beteekenis ook voor onzen tijd voeren. In zijn eerlijkheid, waarin het niet schroomt de boodschap van bepaalde bijbelboeken „twijfelachtig" te noemen (men leze wat hij schrijft over Ezra, Nehemia, Esther, Prediker, Hooglied), doet het weldadig aan.

De auteur heeft de bijbelboeken besproken in de volgorde van onzen kanon. Hoewel dit vermoedelijk uit praktische overwegingen zal zijn geschied, geloof ik toch, dat het overweging zou hebben verdiend die geijkte volgorde los te laten en de volgorde te nemen, die in den Hebreeuwschen kanon voorkomt. Zelfs zou er veel voor te zeggen zijn de verschillende boeken te behandelen in een volgorde, zooals we ons die chronologisch naar tijdsorde van hun ontstaan moeten denken. Zeer zeker zou aan een chronologische behandeling het bezwaar gekleefd hebben van een al te groot accent op het persoonlijk gevoelen van den auteur, maar daartegenover had als winst gestaan, dat den lezer de wordings-

geschiedenis van het O.T. duidelijker voor den geest was komen te staan hetgeen van niet te onderschatten beteekenis is voor het rechte begrip. Het probleem voor den lezer is immers: welke is voor mij nog als lid der kerk de beteekenis en de boodschap van de oudtestamentische geschriften van onzen kanon, nu ik iets weet of veel vermoed omtrent hun plaats en beteekenis in den tijd van het ontstaan?

Ik wil tenslotte in deze bespreking op een paar dingen wijzen. Wat beteekent op blz. 23 in een opmerking over Gen 22 de zin, dat deze geschiedenis van Izaäks offerande meer is dan alleen maar een nederlaag over de afschaffing van het menschenoffer? Ik vermoed hier een verkeerde vertaling. Op blz 33 onderaan staat Jozua in plaats van Aäron. Het zich verzadigen aan de cultuur en het goede van het land Kanaän (blz. 53) beteekende toch niet uitsluitend voor priesters en Levieten een gevaar, waarvoor ze moesten worden behoed. Over de uitspraak, dat Josia Deut. tot staatswet verhief, zou ook nog wel een en ander te zeggen zijn, en tevens over het zoo zonder meer gelijk stellen van Jeruzalem met de „plaats, die God zich uitgekozen heeft" (vgl. Deut. 12 : 5, blz.58, 59v.). Wanneer gezegd wordt (blz. 61), dat het eigenlijke wetboek Deut. eindigt met een dankgebed, waarin God wordt aangeroepen als de ware, drie-eenige God, dan zal de lezer hier in Deut. 26 blijkbaar aan een vestigium trinitatis denken, terwijl er toch twee zeer verschillende formulieren, bij zeer verschillende gelegenheden uit te spreken en van geheel verschillend gehalte, in dit hoofdstuk gevonden worden.

En — wat bedoelt de vertaling op blz. 163 met „schoonheidsfout"?

Deze paar opmerkingen mogen bewijzen, dat ik dit werk met belangstelling gelezen heb; ik wil deze „leeken-inleiding" gaarne aanbevelen.

A. R. Hulst

NIEUWE TESTAMENT

H. Th. van Munster, *Zie, Hij komt met de wolken. De Openbaring van Johannes*, Amsterdam 1946, 251 blz., geb. f 5,90.

Dit werk van een Gereformeerd predikant wil een verklaring zijn van de Openbaring, echter niet zuiver wetenschappelijk of populair wetenschappelijk, „maar gezien in verband met het leven van Gods kinderen in deze tijd". „De belangstellende Bijbellezer moet er zooveel mogelijk een antwoord in kunnen vinden op de vragen, die bij het lezen van het Bijbelboek bij hem op kunnen komen" (blz. 5). Het bevat stichtelijke beschouwingen naar aanleiding van den tekst van de Openbaring. En van welken aard die stichtelijkheid is, bewijst het volgende, geschreven naar aanleiding van Openb. 12 : 6: „Menig Christen zoekt voor zichzelf, en vooral voor zijn kinderen, een beter plaatsje dan in de woestijn. Bij velen is de eenvoud des levens verloren... En ze vergeten, dat maar één ding onze kinderen rijk en blij kan maken: een leven dicht bij den Heere. Het is in het licht van onzen tekst wel te begrijpen, dat het meeste geloof, dat de meeste kinderen Gods gevonden worden op het platteland, onder den

kleinen middenstand, waar het leven eenvoudig is, zonder veel geleerdheid en zonder veel chique, in de woestijn... Wie zal ontkennen, dat het leven van ons christenen vóór den oorlog leelijk buiten de woestijn was geraakt en dat de afval groot was? Hoe meer het leven werd opgevoerd, des te grooter werd de afval. Dank dan Uw God voor de versobering, welke de oorlog bracht" (blz. 139).

Dat de Christelijke kleine luyden op het platteland dit met voldoening zullen lezen, staat vast. Of het een verklaring van de Openbaring is, dunkt mij een tweede. J. N. F.

O. Cullmann, *Le retour du Christ*, Delachaux et Niestlé S.A., Neuchâtel-Paris 1945, 38 pp. 1 fr. 75.

Fr. J. Leenhardt, *Le Baptême chrétien*, Delachaux et Niestlé S. A., Neuchâtel-Paris 1946, 74 pp., 3 fr. 50.

O. Cullmann, *Le culte dans l'Eglise primitive*, Delachaux et Niestlé S.A., Neuchâtel-Paris 1945, 37 pp., 2 francs.

G. Deluz, J. Ph. Ramseyer, E. Gaugler, *La Sainte-Cène*, Delachaux et Niestlé S.A., Neuchâtel-Paris 1945, 89 pp., 3 fr. 75.

Dit zijn vier deeltjes uit de serie „Cahiers théologiques de l'actualité protestante". Aan het begin van het eerste deeltje wordt door J. L. Leuba namens de redactie rekenschap gegeven van de bedoeling van deze serie. Zij is bedoeld voor predikanten en ontwikkelde leeken en wil hen oriënteeren vanuit de eene grondgedachte: „étudier la Bible dans l'Eglise et en vue de l'Eglise". In kort bestek geven deze geschriften een wetenschappelijk verantwoorde oriënteering aangaande actueele vragen binnen het Protestantisme. Over het geheel zijn zij kort, duidelijk gesteld, zoodat ook ontwikkelde leeken zakelijk geconfronteerd worden met allerlei vragen, die bij de uitlegging van de bijbeltekst aan de orde moeten komen.

In het eerste deeltje geeft Cullmann een antwoord op vier vragen: welke plaats komt toe aan de hoop in het geheel van de Nieuw-Testamentische boodschap? Waarom is deze verwachting hoop op de wederkomst des Heeren? Welke wezenlijke beteekenis heeft de aankondiging van de nabijheid van het koninkrijk Gods? Welke gevolgtrekkingen dient men uit deze hoop te maken voor ons christelijk leven in de Kerk? Men herkent in dit geschrift telkens gedachten uit het grootere werk van denzelfde schrijver: „Christus und die Zeit". Groote nadruk wordt gelegd op het temporeel karakter van de eschatologie van het N.T. Deze wordt beheerscht door het centrum, dat, wat in Christus geschied is. Jezus' dood is het beslissende gebeuren, dat de komst van het Koninkrijk inleidt. Niettegenstaande de kennelijke vergissing aangaande de termijn van de wederkomst dient te worden vastgehouden aan de opeenvolging van de heilstijdperken: historische incarnatie van Christus, actueel, maar onzichtbaar Heer-zijn van Christus, wederkomst des Heeren. De Heilige Geest is ons reeds gegeven als onderpand van de komende wereld.

Hier wordt de eschatologie inderdaad gezet in het kader, waarin zij in het N.T. thuishoort. Het uitsluitend nadruk leggen op de termijn van de wederkomst door de secten, en, wetenschappelijk, door de „consequente eschatologen" wordt gelijk uitvoeriger in „Christus und die Zeit" geschiedt, m.i. terecht, vanuit dat geheel van de Nieuw-Testamentische boodschap als een eenzijdigheid bestreden.

Het tweede geschrift over de oorsprong en beteekenis van de Christelijke doop is natuurlijk niet minder actueel, nu de leer van de doop op menig punt in het centrum van de belangstelling staat. Na een inleiding spreekt de schrijver in vijf hoofdstukken over de doop van Johannes de Dooper en het probleem van het sacrament, de doop van Jezus door Johannes, de Christelijke doop in de eerste gemeenten, de doop bij Paulus en over het probleem van de kinderdoop. Onwillekeurig zal men misschien tegenwoordig, gezien deze korte inhoudsopgave, bij voorkeur van achteren beginnen te lezen. Slechts in één geval kan de kinderdoop getolereerd worden: „C'est-à-dire dans le cas où des chrétiens se savent et se veulent très profondément, par un engagement dont ils mesurent toute la gravité, vis-à-vis de Dieu et vis-à-vis de l'enfant, responsables de cet enseignement qui doit apprendre à l'enfant le sens de son baptême en suppléant à la malfaçon du sacrement. Si l'on ne tient pas à cette condition, et avec tout le sérieux qu'elle exige, on quitte le baptême, pour tomber dans le pur symbolisme ou dans le magisme idolâtre" (p. 72). Het is merkwaardig, dat in dit geschrift de leer van het verbond nauwelijks wordt aangeroerd, die zoo dikwijls als hèt Bijbelsche fundament van de kinderdoop wordt beschouwd. Toch een reden te meer, om er zich op te bezinnen, of het leggen van verband tusschen doop en verbond wel inderdaad zoo duidelijk uit het N.T. naar voren springt.

In het derde geschrift bespreekt Cullmann de Nieuw-Testamentische gegevens betreffende de eeredienst: plaats, dag, de verschillende elementen van de dienst, zijn doel. Kenmerkend voor de cultus in de eerste gemeenten mag heeten de synthese tusschen de vrijheid van de Geest en de liturgische discipline. In zijn beschouwing over de ontwikkeling van het Avondmaal toont de schrijver zich nauw verwant met de opvattingen van Lietzmann in „Messe und Herrenmahl": in het N.T. en de Didache zouden duidelijk sporen te ontdekken zijn van een vóór-Paulinisch Avondmaal, waarbij nog geen sprake is van de laatste maaltijd en van de dood van Jezus, m.i. een zeer aanvechtbare stelling.

In het laatste der vier, waarin Gaugler het Avondmaal Nieuw-Testamentisch behandelt, wordt deze stelling van Lietzmann bestreden. Bij de bespreking van de inzettingswoorden in de synoptici en bij Paulus wordt betoogd, dat de tekst van Lucas in zijn lange vorm en van Paulus voor het meest oorspronkelijk gehouden moet worden. Nadruk moet vallen op het eschatologisch perspectief, waarvan dan ook bij Lucas, anders dan bij Marcus, reeds vóór de inzettingswoorden sprake is. Ook over Joh. 6 worden enkele korte, maar voor het inzicht in de in dat

hoofdstuk liggende problemen belangrijke opmerkingen gemaakt. In ditzelfde boekje schrijft Deluz over de noodzakelijkheid der sacramenten, Ramseyer over de leer van het Avondmaal. In deze beide artikelen is men aan het gevaar van doubletten in de bespreking van bepaalde onderwerpen niet geheel ontkomen.

Deze vier deeltjes geven een indruk van het groote belang, dat deze serie voor predikanten en ontwikkelde leeken kan hebben.

J. N. SEVENSTER

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

Q. Sept. Florentis Tertulliani *Libros de Praescriptione Haereticorum, Adversus Praxean* edidit J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, Hag. Com., D. A. Daamen, 119 p., geb. f 4,50.

In de serie „Scriptores Christiani primaevi" geeft Prof. Bakhuizen van den Brink thans enkele van de voornaamste werken van Tertullianus uit. Zij behoren niet alleen uit historisch, doch ook uit dogmatisch oogpunt tot het allerbelangrijkste wat de oude kerk heeft opgeleverd. In het eerste houdt de kerkvader de traditie hoog tegenover het beroep van de ketters op de Schrift, in het tweede verdedigt hij de katholieke triniteitsleer en christologie tegenover het modalisme. Deze uitgave stelt den gebruiker in staat de betekenis van Tertullianus voor de theologische begrippenvorming te bestuderen in diens karakteristieke, zij het ook stellig niet gemakkelijke latijn.

W. F. DANKBAAR

W. J. KOOIMAN, *De Nederlandsche Luthersche gemeenten in Noord-Amerika*, 1649–1772, W. ten Have, Amsterdam, 1946.

Met deze rede aanvaardde Dr W. J. Kooiman het ambt van hoogleraar in de Kerkgeschiedenis aan de Stedelijke Universiteit en van kerkelijk hoogleraar aan het Evangelisch Luthers Seminarium te Amsterdam op 3 Juni 1946.

De eerste 38 bladzijden druks behandelen puntig de ervaringen van de Lutherse kolonisten en hun kerkelijke moeilijkheden, in de aantekeningen (37 bladzijden) vinden we een brede documentatie. Alles samen een interessante bijdrage tot een (speciaal voor Lutheranen) nog niet vaak behandeld onderwerp. Dr Kooiman was in de gelukkige omstandigheid, dat het Archief der Amsterdams-Lutherse gemeente op dit gebied heel wat wist te leveren.

Mogen zo nog vele onbekende gebieden door den nieuwen hoogleraar worden betreden ten bate van zijn studenten allereerst, maar niet minder van hen, die in de geschiedenis der Nederlandse Kerken belangstellen.

H. J. JAANUS

Nederland tussen de Natiën. Een bijdrage tot onze cultuurgeschiedenis, onder red. van J. S. BARTSTRA en W. BANNING, I, Uitg. Ploegsma, Amsterdam 1946, 288 blz., geb. f 9,50.

Een bundel cultuurhistorische essays met een nationaal-paedagogische bedoeling, om het Nederlandse volk — dat ook na de tweede wereldoorlog nog zoveel on-Nederlandse karaktertrekken vertoont en geenszins vrij is van de „internationale onnozelheid" en „materialistische bezorgdheid", welke Elout in 1918 reeds kenmerkend achtte — tot bezinning te brengen op zijn eigen wezen en taak. Verschillende aspecten onzer cultuur worden door de medewerkers in het oog gevat. Mr W. Verkade en Dr J. S. Bartstra schrijven over onze binnenlandse en buitenlandse politiek, Dr Ph. J. Idenburg over het Nederlandse schoolwezen en Prof. Dr A. J. C. Rüter over de arbeidersbeweging; de letterkunde wordt behandeld door Dr M. H. van der Zeijde en de schilderkunst door Dr G. Knuttel. In dit tijdschrift moge op enkele artikelen in het bijzonder de aandacht worden gevestigd.

De bijdrage van Prof. Dr J. Lindeboom over het Gereformeerd Protestantisme is een klein meesterwerk. Hij schetst de betekenis van deze belangrijke geestesstroming op kerkelijk, politiek, maatschappelijk en sociaal-economisch gebied en geeft een beeld van haar levensstijl. Daarbij waarschuwt hij er voor, het Gereformeerd Protestantisme niet met het Calvinisme te vereenzelvigen, omdat ook andere, meer rekkelijke en meer humanistisch gekleurde stromingen er toe gerekend moeten worden. Dit is buiten twijfel, maar wanneer Prof. Lindeboom de paradoxale uitspraak doet, dat het Calvinisme hier te lande zijn grote triomfen heeft kunnen vieren omdat het hier nooit tot in zijn uiterste consequenties verwerkelijking heeft kunnen vinden, dan vereenzelvigt hij het Calvinisme toch te veel met rigorisme. Het humanisme heeft stellig het Calvinisme in zijn uitingen getemperd, maar aan velen, die minder rigoristisch dachten, mag de naam Calvinist niet ontzegd worden.

Prof. Dr W. Banning geeft een uitnemend historisch overzicht van het Humanisme. Hij haalt de geschiedenis daarvan op van de tijd van Karel de Grote af (Alcuīnus), brengt het spiritualisme en de mystiek van de 12e tot de 14e eeuw er bij in het geding, bespreekt de invloed van Erasmus in de daarop volgende eeuwen (Grotius), van de rationalisten in de 18de en van de modernen en de vrijdenkers in de 19de eeuw. Het karakter en de betekenis van het Humanisme in het oog vattend, gewaagt Banning van zijn harmoniërende, continuïteit bewarende tendentie en van zijn bemiddelende functie en ook voor het heden ziet hij de taak van het Humanisme in de verbinding van humanitas en christianitas, in de vorming van de mens en de leiding van de hem geschonken krachten tot de dienst van waarheid, goedheid en schoonheid, van gerechtigheid, vrede, barmhartigheid en liefde.

Het is opmerkelijk dat Dr J. Pollman in zijn opstel over de bijdrage van het Katholocisme tot de Nederlandse cultuur overeenkomstige waarden aanwijst: bevordering van de charitas, het onderwijs, de kunst, de gerechtigheid in de samenleving en dit alles beheerst door liefde,

mildheid en deemoed, in één woord: de volle ontplooiing van onze menselijkheid, „l'humanisme intégral". Dit wijst er eens te meer op, dat het cultuurelement van het Katholicisme zijn wortels meer in de natuur dan in de openbaring vindt en dus feitelijk humanistisch van aard is, al wordt het door de religie gesanctionneerd en gewijd.

Het stuk van Prof. Dr. F. L. R. Sassen over de Wijsbegeerte in Nederland geeft een wel wat summier — dat kan in zo kort bestek ook niet anders — maar toch zeer volledig overzicht van wat in ons land in de loop der eeuwen op philosophisch gebied is gepresteerd.

Wie door deskundigen wil worden voorgelicht over onderscheidene kanten onzer Nederlandse beschaving en de historische achtergronden daarvan, leze dit boek. Met belangstelling zien wij uit naar het tweede deel, dat de uitgever aankondigt. W. F. Dankbaar

ZENDINGSWETENSCHAP

C. W. Nortier, *Paulus Tosari, predikant te Modjowarno 1848–1882*. Drukkerij Hoenderloo (Zendingsstudie-Raad) 1946, 36 blz., ing. f 0,67.

Een lezenswaardige biographie van een merkwaardig bekeerling uit het Mohammedanisme, die als predikant de gemeente te Modjowarno gediend heeft in den pionierstijd van de Zending op Oost-Java.

C. W. Nortier, *Een Indonesische Kerk in opbouw*. Drukkerij Hoenderloo (Zendingsstudie-Raad) 1946, 19 blz., ing. f 0,42.

Naar aanleiding van de ontwikkeling der Oost-Javaansche Kerk geeft dit boekje inzicht in het vraagstuk van de zelfstandigwording der inheemsche Kerken, waarbij o.m. de quaesties van religieus levensverband, kerkorde, belijdenis en liturgie aan de orde komen. Het lokt uit tot verder studie. W. F. D.

DOGMATIEK

J. A. Nederbracht, *Wereld zonder toekomst*, J. N. Voorhoeve, Den Haag 1946. 58 blz., 8°, geb. f 1,75.

De S. gaat van de scheppingsheerlijkheid uit, om dan door den zondeval en al wat daar verder de vrucht van is in het leven der menschheid, concreet te laten zien, dat zij geen toekomst meer heeft, tenzij zij den oorlog voortaan uit de wereld weet te houden. Zonder overgang zet de S. dan zijn beginselen voor den herbouw van wereld en samenleving uiteen, waaruit volgt, dat hij in strijd met zijn titel toch over de toekomst spreekt. Deze Gereformeerde beginselen laten interessante toepassingen zien, bv. t.a.v. leeningen, door den staat aangegaan, waarvoor geen dekking is en t.a.v. de aanprijzing der goede en onmisbare kanten van puritanisme en piëtisme. Wij deelen in een en ander gaarne, maar gevoelen ons daarbij toch niet heelemaal gerust.

Berkelbach v. d. Sprenkel

PRACTISCHE THEOLOGIE

Kerk en boeren, Rapport uitgebracht door een Subcommissie van den Hervormden Raad voor de Inwendige Zending. 's-Gravenhage, Boekencentrum N.V., 1945, 91 blz., f 1.50.

Een late zwaluw is dit rapport en niet meer dan een begin — maar een heel belangrijk begin, als het de stoot zal geven tot nadere „Bauernforschung". Juist toen deze zaak suspect kon schijnen in de achter ons liggende oorlogsjaren, heeft de Raad voor Inwendige Zending haar toch aangevat.

Het boekje geeft een fraai historisch overzicht — beziet de huidige situatie en besluit met het uiten van een aantal belangrijke wensen. Er wordt o.a. gevraagd een Instituut voor Godsdienstige en Kerkelijke volkskunde. In het laatste hoofdstuk worden vrijwel alle onderdelen der Practische Theologie door de samenstellers (niet-theologen?) vrijmoedig onder de loupe genomen en geappliceerd op het onderhavige onderwerp.

Naar methode en gegevens is dit rapport wel op smalle basis — maar het wekke de belangstelling en het gewenste Instituut bundele alle krachten.

Kerk en Samenleving, Rapport uitgebracht door de gelijknamige Commissie van den Hervormden Raad voor de Inwendige Zending. 's-Gravenhage, Boekencentrum N.V., 1946, 104 blz.

De vele sectoren der samenleving: Overheid, Internationale verhoudingen, Koloniale vraagstukken, soc. econom. leven, volksgemeenschap, onderwijs, voorlichting en opvoeding, vrije tijd, vrouwenvraagstuk, huwelijk en gezin, jeugd, zedelijkheid, worden hier uiteen gelegd en over dit alles spreekt een belangrijke groep leden der Hervormde Kerk in opdracht der Kerk een woord tot Kerk en volk, in de overtuiging dat de Kerk van Christus op al die genoemde terreinen bij het haar gegeven licht der H. Schrift een woord ter zake te geven heeft.

Het tijdperk der atoomenergie, Rapport van de Commissie benoemd door de Britse Raad der Kerken. 's-Gravenhage, Boekencentrum N.V., 1946, 109 blz., f 2,10.

Rapport in dringende toon geschreven navenant de materie. Hiroshima bracht vertegenwoordigers der Britse Kerken bijeen rond de vragen over macht, wet, internationale gemeenschap, wetenschap, maatschappij.

Binnen deze aeon voelt men eschata naderen — dat brengt hier evenwel niet tot vertwijfeling, maar tot credo en confessie.

J. M. VAN DER LINDE

G. VAN DER LEEUW: *Nationale Cultuurtaak*, Daamen's Uitgevers-Mij. Den Haag, 1947. 170 blz.

De oud-minister van Onderwijs, Kunsten en Wetenschappen stort in dit handzaam uitgegeven boekje zijn hart uit over het onderwerp dat

hij terecht zag als het hart van zijn ministeriële taak. Het is temperamentvol, geestig en met grote bekwaamheid geschreven. Hier en daar breekt door de luchtig speelse vorm, die Van der Leeuw bij elk onderwerp zo voortreffelijk weet te bewaren, een grimmige toon door, die daarom weldadig aandoet, omdat ze in het licht der werkelijkheid ten volle gerechtvaardigd is. Het is een genot Van der Leeuw's pittige uiteenzettingen te lezen. Voor zover mij bekend is, is er over cultuurpolitiek in deze tijd en in ons land nooit zo klaar, fris en moedig en trots alle bondigheid, zo gedetailleerd geschreven. Hier wordt een doordacht, bezield en door en door actueel program van moderne cultuurpolitiek geboden, of zoals hij het zelf noemt: „een actieve cultuurpolitiek van socialistische stempel" (p. 17). Socialistisch in deze zin, dat „de mens nimmer voor en op zichzelf kan bestaan, maar alleen voor en met anderen", en dat achter deze zedelijke overtuiging het religieus geloof staat „dat de mens niets zijn eigendom kan en mag noemen, wat hij niet heeft voor en met zijn naaste" (p. 25). Met overtuigende kracht betoogt Van der Leeuw telkens weer, naar aanleiding van elk onderwerp, dat cultuur als gemeenschapszaak geen staatszaak is, maar wel object van bewuste staatszorg, te behartigen door organen, waarin vertegenwoordigers van de regering samenwerken met vertegenwoordigers uit de maatschappij, die tot de speciaal-geïnteresseerden op een bepaald cultuurgebied behoren. Het voortdurende thema is: Cultuur is geen extra, niet een bijzaak, maar even belangrijk als de economie, voor een volk, zo niet belangrijker. Over dit thema wordt de auteur telkens terecht fel. „Dat de mens bij brood alleen niet leven zal is ook een economische wet. De regering begint dit te begrijpen waar het om tabak gaat. Maar zij moge zich hoeden voor een begroting, waarop voor de cultuur slechts een paar procenten zijn uitgetrokken" (p. 155).

Het gaat niet aan in een korte bespreking in discussie te treden naar aanleiding van dit aan stimulerende visies en radicale voorstellen overvloeiende geschrift. Men leze het, want hier is inderdaad een man aan het woord, die weet wat cultuurpolitiek moet zijn in deze tijd, waarin de overheersing van de massamens dreigt. Wij willen eindigen met zijn standpunt t.a.v. de kerk uit het oogpunt van cultuurpolitiek aan te stippen. „Over de kerk heeft de cultuurpoliticus niets te zeggen, behalve dat haar werkzaamheid voor alle beschavingsarbeid onmisbaar is. De kerk laat zich niet in enig cultuurprogram opnemen. Zij spreekt van een andere plaats. „Ook zij heeft haar cultuurtaak, en wanneer zij die niet verstaat, is er voor de politicus weinig kans van slagen" (p. 165). De schrijver eindigt met een toon, waarin het gerommel van onze apocalyptische tijd doorklinkt. De keus, waarvoor de kerk en de christenen staan is: conservatief of apostolisch. De eerste is de veilige, de begrijpelijke en vaak ook respectabele weg. De tweede de gevaarlijke, maar enige juiste. „Als zijn (d.i. de christen) geloof niet krachtig genoeg is om er, midden in de wereld, onbeschut mee te staan, in de politiek en in de cultuur, in het maatschappelijk leven en in de sport, in de jeugdbeweging en in de kunst, als hij altijd eerst een muur nodig heeft van „christelijkheid" en de uitdrukkelijke zekerheid dat er geen „verkeerden" aanwezig

zijn, dan komt er van de apostolische taak niets terecht" (p. 68). Lezing van Van der Leeuw's geschrift bewijst, dat de zoëvengenoemde uitspraak geen emotionele exclamatie is tegen schotjeschristendom, maar de basis van een principieel en zakelijk doordacht program van nationale cultuurpolitiek.

H. KRAEMER

ONTVANGEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

TH. L. HAITJEMA en K. A. BEVERSLUIS, *Ds J. Boonstra*, 1907–1947, Van Gorcum en Comp., Assen, z.j.

PH. KOHNSTAMM, *De A.R. Partij en het Socialisme*, W. ten Have, Amsterdam 1947, 29 blz., f 0,30.

RAGNAR LEIVESTAD, *Guds straffende Rettferdighet*, Tilleggshefte til Norsk Teol. Tidsskrift, 1946.

S. GREIJDANUS, *De opwekking van Christus*, J. H. Kok, Kampen, z.j., 64 blz., f 1,75.

J. A. BLOK, *De Bhagawad Gîtâ*, Æ. E. Kluwer, Deventer, z.j., 103 blz.

L. HOYACK, *De boodschap van Inayat Khan*, Æ. E. Kluwer, Deventer, z.j., 275 blz.

J. SEVERIJN, *Wij Gereformeerden*, J. H. Kok, Kampen, z.j., 30 blz., f 0,75.

O. C. BROEK ROELOFS, *Wilhelmus Bandartius* (diss. V.U., Amsterdam), J. H. Kok, Kampen 1947, 268 blz., ing. f 5,75.

ATHANASIUS V. D. WEYDEN O.E.S.A., *De doodsangst van Jezus in Gethsemani*, H. J. Paris, Amsterdam 1947, 130 blz., ing. f 4,50.

J. L. SPRINGER, *Argumentum ontologicum*, Van Gorcum en Comp., Assen 1947, 216 blz.

MONITUM, *Losse leekengedachten over de liturgische beweging*, Kirchner, Amsterdam, z.j., 37 blz.

W. BANNING, *Geloofsstrijd*, Ploegsma, Amsterdam 1947, 6e druk, 120 blz., geb. f 2,90.

W. SIKKEN, *Vaderschap*, Van Gorcum en Comp., Assen 1947, 32 blz.

PH. KOHNSTAMM, *Staat dan in de vrijheid*, I, *Brieven over het Oude Testament*, W. ten Have, Amsterdam 1947, 236 blz., geb. f 6,90.

REINHOLD NIEBUHR, *De tekenen der tijden*, W. ten Have, Amsterdam 1947, 160 blz., geb. f 4,50.

WALTER LÜTHI, *Habakuk twist met God*, T. Wever, Franeker, z.j., 71 blz.

WALTER LÜTHI, *Het Evangelie van Johannes*, T. Wever, Franeker, z.j., 287 blz.

F. R. A. HENKELS, *Hilversumsch Haneboek*, D. A. Daamen, 's-Gravenhage 1947, 336 blz., geb. f 6,90.

D. RIJKHOEK, *De gele mierenplaag*, S. J. P. Bakker, Amst. 1946, 260 blz., geb. f 5,25.

A. SIZOO, *Augustinus over den Staat*, J. H. Kok, Kampen 1947, 113 blz., ingen. f 2,—, geb. f f 2,95.

F. E. HOEKSTRA, *Evangelie en rijpere jeugd*, J. H. Kok, Kampen 1947, 36 blz., ingen. f 0,65.
B. CHR. HAMER, *Zondewaan*, J. H. Kok, Kampen 1947, 31 blz., ingen. f 0,65.
A. M. BROUWER, *Verzoening. Een bijbelsch-theologische studie*, Neerbosch 1947, 291 blz.
K. L. SCHMIDT, *Aus der Johannes-Apokalipse*, Heinrich Maier, Basel 1946, 61 S.
W. MICHAELIS, *Uebersetzungen, Konkordanzen und Konkordante Uebersetzung des Neuen Testaments*, Heinrich Maier, Basel 1947, 224 S.
G. BRILLENBURG WURTH, *De christelijke zedeleer en haar bestrijders*, J. N. Voorhoeve, Den Haag 1947, 153 blz., geb. f 3,90.
MUUS JACOBSE, *Kan er een nieuwe Psalmberijming komen?*, Daamen, Den Haag 1947, 64 blz.
KAJ MUNCK, *In Gods Waagschaal*, Daamen, Den Haag 1947, 366 blz. geb. f 7,90.
S. J. POPMA, *Tussen twee oorlogen*, J. H. Kok, Kampen 1947, 30 blz., ingen. f. 0,65.
G. BRILLENBURG WURTH, *Het probleem van het ongeloof*, J. H. Kok, Kampen 1947, 28 blz., ingen. f 0,65.
D. S. A. HAGENBEEK, *De moderne Leerkerk. Nieuwe richtlijnen voor het catechetisch onderwijs*, J. H. Kok, Kampen 1947, 133 blz., ingen. f 2,50, geb. f 3,50.

TIJDSCHRIFTEN

Theologie en Practijk, 7de jrg., no 2, Febr. 1947.
H. A. van Bakel, De liturgische experimenten onzer groote reformatoren. A. Faber, De vrijheid als kerkelijke verantwoordelijkheid.
idem, no 3, Maart 1947.
Th. Siegfried, Die heutige kirliche u. theol. Lage in Deutschland. A. de Wilde, Huwelijksinzegening.
Vox Theologica, 17de jrg., no 3. Jan. 1947.
P. D. Tjalsma, De religie zonder God van Georg Simmel. G. C. Berkhouwer, Metanoia?. W. F. Golterman, Enkele opmerkingen over het Symbolo-Fideisme.
Kerkdienst, 12de jrg., no 7/8. Febr./Maart. 1947.
M. H. Bolkestein, Het ambt en de vrouw. S. Visser, Enkele aanteekeningen bij de elementen van den eeredienst. H. J. Honders, Iets over kerkkoren en chr. zangvereenigingen. S. Berkelbach v. d. Sprenkel, Voor en nazorg. F. J. Pop, Avondmaalsbediening in Genève. P. Lugtigheid, Kerkelijk Zendingswerk te 's-Gravenhage. P. ten Have, Catechisatieboekjes. F. J. Pop, Kroniek.
Norsk Teologisk Tidskrift, 47. arg., 1946.
1. Hefte. Oddmund Hjelde, Mester Eckhart of den nazistiske tolkning av ham. Knut Rygnestad, Thor Bjørqufson Homme, ein haugianarhøvding.
2. Hefte. Einar Molland, Kristenhetens konfesjonstyper. Sigvard

Strømme, Guds dikt. Symbolsprak i det Nye Testamente. O.M. Sandvik, Musikken ved bispevigsel.

3. Hefte. Einar Molland, Teologiske randbemerkninger til kirkekampen. Thorleif Boman, Bildene i Høysangen, og Høysangen som bilde. Torbj. Riise-Hanssen, Etiopierens messiasbilde og vårt. En studie over Acta 8, 32–33. Sigmund Mowinckel. En ny religionsfenomenologi.

The Harvard Theological Review, Vol, XL, Nr. 1, Jan. 1947.

Robert M. Grant, The Decalogue in Early Christianity. M. L. W. Laistner, Antiochene exegesis in Western Europe during the middle Ages. Fr. P. Magoun Jr., On some survivals of pagan belief in Anglo-Saxon England. Harold B. Kuhn, The problem of human self-transcendence in the Dialectical Theology. F. M. Heichelheim, Zeus Peloris. Edgar J. Goodspeed, Thomas Jefferson and the Bible.

Vox Theologica, 17de jrg., no 4, Maart 1947.

H. Faber, De genese van het geweten. Alph. v. Kol, S. J., Katholieke moraaltheologie. A. Troost, De beperkte omvang van het arbeidsveld der ethiek.

Sociologisch Bulletin, no 1, 1947.

J. P. Kruyt, Roomsch-Katholieken en Protestanten in Nederland, in het bijzonder in Friesland en N.-Holland. W. Banning, Literatuur over Sovjet-Rusland. Toenemend sectarisme. Wat is sociografie?

Bijdragen (uitgegeven door de phil. en theol. faculteiten der N.- en Z.-Ned. Jezuïeten), Dl 8, afl. 1, 1947.

I. de la Potterie, Het gebedsleven van Jezus. H. Ruding, Het begrip Persoon in de leer omtrent de hypostatische vereeniging. A. Boekraad, Newman en het modernisme. G. Mulders, Geloof zonder prediking. P. Smulders, „Ecclesia Catholica".

Kerk en Eeredienst, Jrg. 2, no 1, Maart 1947.

J. Plooij, Het H. Avondmaal in het N.T. W. Aalders, Over de verhouding van Woord, prediking en sacrament. Ina Lohr, De liederen der reformatoren en hun beteekenis voor dezen tijd. S. Visser, Schuldbelijdenissen.

Religion och Kultur (Sveriges Religiösa Reformförbunds Tidskrift), Arg. 17, 1946.

O.a. Conrad Lönngvist, Att tyda tiden. August Peterson, Epifania. Axel F. Enström, Vetenskap och religion. Johannes Hansson, Areios Kättare och martyr. Gustaf Brandt, Koraldiktatur. Gösta W. Kellerman, Mänsklighet och kristendom. Leander Wallerius, Kristen undervisning och fostran i folkskolan. C. J. Bleeker, Den frisinnade teologiens framtida uppgift. Douglas Edenholm, Tillbaka till Söderblom, ett stegg framat! Karl Sandegard, Blick mot sekelskiftet. Blick tillbaka. Herbert Connor, Mäster Eckehart.

Theological Studies, (Society of Jesus in the U.S.), Vol. VIII, nr. 1, March 1947.

Paul Gaechter, S.J., The hatred of the house of Annas. Bernard Lonergan, S.J., The concept of Verbum in the writings of St. Thomas Aquinas. Julles M. Oesterreicher, Pro perfidis Judaeis.

The International Review of Missions, vol. XXXVI, no 142, April 1947.
O.a. Artt. over the Church in Korea (Iwan Sik Kim), in China (W. Y. Chen), in the Slav World (Paul B. Anderson), in Afrika south of the Sahara (Margaret Wrong), in the Anglo-American World, the post-war situation (K. S. Latourette); over The missionary task of the church in Palestine and Syria (W. M. Watt), in Mexico and Central America (G. Báez-Camargo), the Church of India (Rajah B. Manikam). W. H. Newell, Functional Social Anthropology and Christian Missionary Method.

Wending, Jrg. 2, no 1. Maart 1947.
O.a. K. Heeroma, Goede Vrijdag, feest van het offer. H. Berkhof, De beteekenis van Karl Barth voor theologie, kerk en wereld. Ph. Kohnstamm, Gesprek over de Eenheid van de kerk (G. Brom). O. Noordmans, Oudheid en waarheid (C. J. de Vogel, Ecclesia Catholica).

Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis, N.S. Dl XXXV, afl. 3.
Th. C. van Stockum, Het satanproces in de Middelned. letterkunde. B. Voets, de Hervorming in West-Friesland. A. Johanna Maris, Bescheiden rakende de naasting van dorpskerken in de provincie Utrecht.

Vigiliae Christianae, Vol. I, no 2, April 1947.
W. C. van Unnik, Les cheveux défaits des femmes baptisées. Pierre Courcelle, Un nouveau poème de Paulin de Pella. Christine Mohrmann, Quelques observations linguistiques à propos de la nouvelle version latine du psautier. Dom. P. Andriessen M.B., The authorship of the Epistula ad Diognetum.

Theologie en Practijk, 7e jrg, no 4, Amsterdam 1947.
A. de Wilde, Stellingen over eredienst. J. W. Herfst, Een nalatenschap van Prof. Dr M. C. van Mourik Broekman.

Studia Catholica, 22e jrg, Afl. II–III, Maart–Mei 1947.
Dom. Ambrosius Verheul O.S.B., Kent Sint Paulus buiten „de Twaalf" nog andere apostelen? K. L. Bellon, Godsdienst als philosophisch probleem. M. van Straaten O.E.S.A., Het probleem van de middelste Stoa. Clem. Schoonbrood O.F.M., Het beginsel van identiteit als wet van het zijn.

Wending, jrg 2, no 2, April 1947.
C. J. Dippel, De moraal van het heilig voorhangsel voor het ijzeren gordijn. F. H. Landsman en F. J. Pop, Kerk en echtscheiding. J. G. van der Ploeg, Roosevelt, de socialist. Ph. J. Idenburg, Palma sub pondere crescit (Touw, Verzet der Herv. Kerk).

Revue Biblique, 54me année, no 1, Janv. 1947.
R. P. J. v. d. Ploeg, Le rôle de la Tradition orale dans la transmission du texte de l'Ancien Testament. J. Magne, Le texte du Psaume XXXV et l'hypothèse de sa transcription primitive sur deux colonnes. R. P. P. Benoit, Rabbi Aquiba ben Joseph sage et héros du Judaïsme. R. P L.-H. Vincent, Encore la troisième enceinte de Jérusalem.

Religion och Kultur, Årg. 18 1. Häftet, Mars 1947.
Gustav Brandt, Frisinnad Kristendom. Gösta Kellerman, Den nya

exegetiken och kristendoms-undervisningen. Conrad Lörmqvist, „Religiösa människor". Joh. Ljunghoff, Paulus-mörkman eller frihets-kämpe? Sverre Klausen, Litt om den kantiske etikk og religionsfilosofi.

Norsk Teologisk Tidsskrift, 4. Hefte, 1946.

Nils Alstrup Dahl, Anamnesis („Ihukommelse") som motiv i de nytestamentlige strifter og den eldste kirke. K. O. Mathiesen, Jean Paul Sartre. Arnulf Strømme, Religionens virkelighet.

Erasmus. Speculum scientiarum. Intern. Bulletin of contemporary scholarship, vol. I, no 8, 15 Apr. 1947.

Kerk en Eredienst, jrg II, no 2, Mei 1947.

C. F. Tuinstra, Het begrip Symbool. Denis de Rougemont, Kerk en wereld. W. v. d. Sijde, Liturgische „Nieuwbouw" of Repristinatie. S. Coolsma, Gedachtenis van het lijden en sterven onzes Heeren. Marian Anderson en de Spirituals.

Studi e materiali di Storia delle Religioni, Anno 1943–1946, vol. XIX–XX.

G. Furlani, La divinità gemelle dei Babiloni e Assiri. E. de Martino, Percezione extrasensionale e magismo etnologico. M. Guarducci, Creta e Delfi. A. H. Krappe, Apollon. T. Tentori, Usi e credenze relative ai gemelli presso i primitivi della California. R. Pettazoni, Regnator omnium deus. R. Pettazoni, Osservationi sul paganesimo degli Slavi occidentali. R. Pettazoni, Monoteismo e „Urmonotheismus". A. Brelich, Numeria.

Theologie en Practijk, 7e jrg, no 5, Mei 1947.

L. J. van Holk, De onvrede van het predikambt, de kerkelijke situatie en het godsdienstig leven. K. A. Beversluis, Het verzet der Herv. Kerk (Touw). H. Faber, Kroniek.

Wending, jrg 2, no 3, Mei 1947.

O.a. H. C. Rümke en J. P. Hogerzeil, Over het Echtscheidingsvraagstuk. John Drewett, Herkerstening van Engeland. K. J. Brouwer, De situatie in de Indonesische Kerken en de Zending. D. van der Meulen, Over de Kerkenconferentie te Makassar. Mr A. B. Cohen Stuart, Christelijke wereldpolitiek.

The Harvard Theological Review, vol. XL, no 2, Apr. 1947.

H. H. Rowley, The marriage of Ruth. Cyril C. Richardson, The so-called epiclesis in Hippolytus. David Daube, *Κερδαίνω* as a missionary term. Maurice W. Armstrong, Jonathan Scott's „Brief View".

Kerkedienst, 13e jrg, no 1, Mei 1947.

O.a. W. J. de Haan, Over de verhouding tusschen pastorale en psychiatrische zielszorg. R. Bijl, Studeren in de pastorie? J. Roodenburg, Het beheer in de Schotsche Kerk.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, 47ste jrg., 1e kwartaal 1947.

G. Ch. Aalders, Het Dispensationalisme in Amerika. G. C. Berkouwer, Simul peccator et justus. G. Bouwmeester, Ursinus over de sacramenten en speicaal over den doop. F. W. Grosheide, Het vierde evangelie. H. N. Ridderbos, De Christologie van het N.T. (Sevenster).

Vox Theologica, 17de jrg., no 5, Mei 1947.

N. v. d. Wall, Opmerken over de oratie van C. J. Bleeker: De godsdienstige betekenis van oog en oor. W. Grossouw, Roomse Dogmatiek.

Theologie en Practijk, 7de jrg., no 6, Juni 1947.
H. Faber, De taak der wijsbegeerte in het heden. R. Boeke, De zomercursus voor predikanten aan de Leidse Universiteit.

Wending, 2e jrg., no 4, Juni 1947.
Artikelen over Humanisme: H. v. Oijen, H. en Chr. geloof; W. Banning, Het Hum. verbond; E. L. Smelik, Ishtar of Jehovah; G. v. d. Leeuw, Christelijk H.; G. v. d. Leeuw, Albert Schweitzer; Th. J. G. Locher, Masaryk; H. A. Enno v. Gelder, Huizinga; J. M. v. Veen, De chr. idee der humaniteit (De Vos); A. A. v. Rhijn, Samenwerking van Christenen en Humanisten op politiek terrein; W. Verkade, Een internat. orde van arbeid en recht; Ph. Kohnstamm, School en opvoeding; J. N. Bakhuizen v.d. Brink, H. en chr. kerkbouw; E. Emmen, De kerk als vreemd element.

Menigerlei Genade, Wekelijksche predikatiën onder red. v. K. Dijk, H. J. Hoek, A. D. R. Polman en B. Wielenga, met medewerking van Geref. predikanten, 34e jrg., 1947, no 1–26. Uitg. J. H. Kok, Kampen.

Godsdienstwetenschappelijke Studiën, I, 1947.
G. A. v. d. Bergh van Eysinga, Ter inleiding; Het karakter van de Bergrede; Hercules-Christus; Wat mij bij lezing trof. E. J. v. d. Brugh, Kroniek.